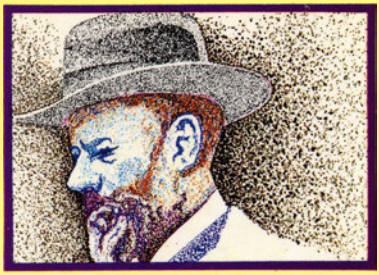

El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales

Max Weber

Traducción y estudio preliminar de
José María García Blanco

tecnos

TITULOS PUBLICADOS

1. John Locke: *Cart sobre la Tolerancia.*
2. Abū Naṣr al-Fārābī: *La Ciudad Ideal.*
3. Montesquieu: *Del Espíritu de las Leyes.*
4. Pasquale S. Mancini: *Sobre la Nacionalidad.*
5. Jean-Jacques Rousseau: *Discurso sobre la Economía política.*
6. Rudolf Hilferding: *El Capital Financiero.*
7. Immanuel Kant: *La paz perpetua.*
8. John Stuart Mill: *Del Gobierno representativo.*
9. Max Weber: *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales.*

El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales

Colección
Clásicos del Pensamiento

DIRECTOR
Antonio Truyol y Serra

COLABORADORES
Joaquín Abellán
Pedro Bravo
José E. Candela
Miguel Cruz Hernández
Dalmacio Negro
Antonio E. Pérez Luño
Julio Segura
Enrique Tierno Galván

Max Weber

El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales

Estudio preliminar
JOSE MARIA GARCIA BLANCO

Traducción de
LIOBA SIMON y JOSE MARIA GARCIA BLANCO

tecnos

TITULOS ORIGINALES:
«Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen National ökonomie» (1903)
y «Die Grenznutzlehre und das "psychologische Grundgesetz"» (1908).
en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*
Los derechos para la versión castellana de estos ensayos, publicados por J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), en Tubinga, son propiedad de Editorial Tecnos, S. A.

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de Editorial Tecnos, S. A.

Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego
Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

© EDITORIAL TECNOS, S. A., 1985
O'Donnell, 27 - 28009 Madrid
ISBN: 84-309-1184-7
Depósito Legal: M-29934-1985

Printed in Spain. Impreso en España por Unigraf. Paredes, 20. Fuenlabrada (Madrid)

INDICE

Págs.

ESTUDIO PRELIMINAR IX
NOTA BIOGRÁFICA XXV
NOTA BIBLIOGRÁFICA XXIX
NOTA A LA PRESENTE EDICIÓN XXXI

EL PROBLEMA DE LA IRRACIONALIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES

ROSCHER Y KNIES Y LOS PROBLEMAS LÓGICOS DE LA ESCUELA HISTÓRICA DE ECONOMÍA 3
Observación previa 3
I. *El «método histórico» de Roscher* 5
La clasificación de las ciencias de Roscher 5
El concepto de desarrollo de Roscher y la irracionalidad de la realidad 28
La psicología de Roscher y sus relaciones con la teoría clásica 37
Los límites del conocimiento discursivo y la causalidad metafísica de los organismos según Roscher 41
Roscher y el problema de las normas y los ideales prácticos 46
II. *Knies y el problema de la irracionalidad* 51
La irracionalidad de la acción. El carácter de la obra de Knies 51
«Libertad de la voluntad» y «condicionamiento natural» según Knies en relación a las teorías modernas 53
La categoría de «síntesis creativa» de Wundt 59
Irracionalidad de la acción concreta e irracionalidad del concreto devenir natural 76
La «categoría» de «interpretación» *(Deutung)* 80
Discusiones teórico-cognoscitivas de estas «categorías»: . 84
1. El concepto de ciencias «subjetivantes» de Münsterberg . 84
2. «Comprender» e «interpretar» en Simmel 110
3. La teoría de la ciencia de Gottl 113
III. *Knies y el problema de la irracionalidad (cont.)* 125
4. La «simpatía» en Lipps y la «intuición» en Croce 125
«Evidencia» y «validez» 136

«Sensibilidad» heurística y representación «sugestiva» de los historiadores 141
La interpretación «racional» 152
El doble aspecto de la categoría de causalidad y la relación entre racionalidad e indeterminismo 158
El concepto de individuo de Knies. Emanantismo antropológico 164

LA TEORÍA DE LA UTILIDAD MARGINAL Y LA «LEY FUNDAMENTAL DE LA PSICOFÍSICA» 174

ESTUDIO PRELIMINAR

por José María García Blanco

I

> Weber no se preocupaba de la presentación sistemática de su pensamiento, porque nunca quiso ser un profesional de la lógica. Si bien valoró en alto grado los estudios metodológicos, no los valoró en sí mismos, sino en cuanto instrumentos imprescindibles para clarificar las posibilidades de percibir los problemas concretos [1].

Esta opinión de su propia esposa caracteriza bastante bien el sentido general asignado por Weber a su reflexión metodológica. Que Weber no valoró en mucho los estudios lógicos y metodológicos en sí mismos considerados, nos lo dice él mismo, con su habitual estilo polémico y hasta áspero, en una de sus intervenciones ante la «Verein für Sozialpolitik»:

> En el momento actual (1913), prevalece en nuestra disciplina algo parecido a una pestilencia metodológica. Es casi imposible encontrar un simple trabajo empírico cuyo autor —en interés de su propia reputación— no crea necesario plantear algunas consideraciones «metodológicas». Esto puede ser comparado a un estado de cosas que nos recuerda el «flagelo de las ranas». Para caminar no es preciso conocer la anatomía de las propias piernas. La anatomía se convierte en algo realmente importante sólo cuando algo va mal [2].

---

[1] Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, Tübingen, 1926, p. 322.

[2] M. Weber, «Gutachten zur Werturteilsdiskussion in Ausschuss des Ve-

Para Weber, las disciplinas científicas se fundan y desarrollan su método «sólo delimitando y resolviendo problemas concretos; (y) las reflexiones puramente epistemológicas o metodológicas, por el contrario, jamás contribuyeron decisivamente a ello». Estas cuestiones solamente revisten importancia para el desarrollo científico «cuando, a consecuencia de desplazamientos notables de los "puntos de vista" a partir de los cuales cierta materia se vuelve objeto de la exposición, surge la idea de que esos "puntos de vista" nuevos exigen también una revisión de las formas lógicas dentro de las cuales se desenvolvía el modo de "cultivo" consagrado»[3].

Pues bien, esta última circunstancia es la que se da precisamente en el momento en que Weber escribe el ensayo sobre Roscher y Knies que aquí presentamos[4]. En Alemania, desde 1883, con ocasión de la publicación de *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Oekonomie insbesondere* [«Investigación sobre el método de las Ciencias Sociales y especialmente de la Economía Política»], de Menger, y el primer volumen de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [«Introducción a las Ciencias del espíritu»], de Dilthey, todo el ambiente académico y científico se vio inmerso en la famosa «disputa del método» *(Methodenstreit)*. Esta, teniendo su origen en un problema específico de la lógica de la ciencia económica, pronto desbordó este marco y se convirtió en un debate que puso a la luz la circunstancia profundamente crítica por la que atravesaban el conjunto de las ciencias sociales.

El punto álgido del debate, de la *Methodenstreit*, puede identificarse en la confrontación sostenida por Menger y

reins für Sozialpolitik», citado a partir de E. Baumgarten, *Max Weber, Werk und Person*, Mohr, Tübingen, 1964, p. 139.

[3] M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 104.

[4] Para una adecuada contextualización histórica de la obra metodológica de Weber, véase: F. H. Tenbruck, «Die Genesis der Methodologie Max Webers», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 11, 1959, pp. 573-630.

Schmoller acerca de los fundamentos lógicos de la ciencia económica. Menger fue el fundador de la llamada escuela austríaca de economía y de la «teoría de la utilidad marginal», mientras que Schmoller es la figura más representativa de la «nueva escuela histórica de economía» y miembro del grupo de los «socialistas de cátedra» *(Kathedersozialisten)*. En su polémica, ambos partieron de un supuesto común: el conocimiento científico no puede ser otra cosa que un procedimiento mediante el cual se alcance una representación coherente de los fenómenos empíricos. El problema estaba en determinar en qué consiste dicha representación; es decir, en establecer qué es lo esencial a conocer de la realidad empírica. Así, mientras que Menger habla de las «formas» de los fenómenos económicos como objeto del conocimiento económico, para Schmoller éste no puede ser otra cosa que el estudio de la «economía nacional».

Pero lo realmente relevante de la disputa es que, a partir de este problema inmediato, se enfocó hacia una confrontación más general entre dos formas opuestas de considerar el conocimiento del hombre y la sociedad en su aspecto histórico. En este sentido, Menger aparece como representante de aquella teoría «naturalista» que, hundiendo sus raíces en el programa científico de la Ilustración, dominó la concepción histórica de la economía clásica, la cual no es otra que aquella que ve el proceso histórico como una manifestación variable de algo que permanece inmutable esencialmente pese al transcurso del tiempo. Schmoller, en cambio, es el representante de la concepción «romántica» de la historia; es decir, de una concepción que pone el acento sobre la individualidad de los procesos históricos y sobre su carácter orgánicamente interdependiente en cuanto partes de un todo. Para esta concepción, los hechos históricos han de ser abordados dentro de un contexto muy amplio, dado que son precisamente sus conexiones con otros hechos lo que les proporciona su individualidad y, a través de ella, su significado. Por ello, lo realmente esencial para la historia no puede ser captado mediante leyes abstractas, por cuanto éstas se fijan sólo en los aspectos recurrentes de los fenómenos. Es en

función de esto por lo que la ciencia económica, en cuanto que se trata de una disciplina que estudia fenómenos históricos, debe ser un tipo de conocimiento muy distinto al que pretendía la escuela clásica.

La economía teórica, tal y como fue planteada por los clásicos —es decir, en tanto que sistema de leyes y conceptos abstractos—, era vista por la escuela histórica como un instrumento totalmente insatisfactorio para representar la realidad empírica. Y esto era así en la medida en que, para elaborar aquella teoría, se postulaba una determinación de la conducta económica por motivos de carácter exclusivamente económico, lo cual, según el planteamiento de la escuela histórica, es erróneo, ya que dicha conducta está también influida por motivaciones de tipo ético, que además varían temporalmente. El planteamiento de Schmoller, en concreto, era que los individuos están ampliamente influidos por lo que él llamaba el «espíritu nacional», un espíritu que se modifica en el tiempo. Por ello, el objeto de la ciencia económica, según Schmoller, no podía ser otro que el estudio de esta influencia y de su evolución histórica.

Para Menger, en cambio, esta concepción del objeto de la ciencia económica como objeto histórico es inadecuada, por cuanto que la meta de esta disciplina no puede consistir en el logro de una representación completa de la realidad concreta, sino que debe consistir en otra cosa muy distinta; esto es, ha de tratar un único aspecto de la realidad: el económico, lo que implica, para él, analizar la relación existente entre distintas necesidades y medios escasos para satisfacerlas, haciendo abstracción de todos aquellos factores que puedan perturbar el análisis.

Como se ve, lo que estaba en el fondo de la *Methodenstreit* era el debate, más general, entre positivismo e historicismo, que recorría todo el panorama de las ciencias sociales alemanas. Este debate estaba condicionado por los avances experimentados en el ámbito de conocimiento de las ciencias naturales, los cuales condujeron a un amplio movimiento positivista que intentó extender la metodología propia de estas últimas ciencias a todos los ámbitos del conocimiento científico. En este contexto, la disputa entre Menger y Schmoller terminó por convertirse en escenario privilegiado del debate general; es decir, terminó por salirse del reducido círculo de la ciencia económica para convertirse en objeto de atención de diversos tipos de especialistas, especialmente de historiadores, psicólogos y filósofos, cuyos nombres y obras recorren todo el ensayo sobre Roscher y Knies. Entre los filósofos, para los fines del presente estudio, es preciso tener muy en cuenta sobre todo a Rickert, pues es a él a quien hace referencia Weber como principal inspirador de sus propios puntos de vista lógicos y metodológicos.

La obra de H. Rickert se desarrolló a partir de la sistematización y profundización de los temas filosóficos de W. Windelband[5]. Rickert, como el conjunto del movimiento neokantiano, centró lo principal de su reflexión alrededor de la teoría del conocimiento. Lo principal de ésta, a muy grandes rasgos, fue su posición en referencia al tema de la relación entre sujeto y objeto del conocimiento. Para Rickert, la representación y lo representado son ambos contenidos de conciencia, por lo que su relación no es del tipo de las establecidas entre un sujeto y una realidad a éste trascendente, sino que es una relación entre dos objetos del pensamiento. Por ello, el fundamento de la verdad del conocimiento —es decir, su verdadero «objeto»— no es la realidad externa. El conocer significa juzgar, y juzgar, a su vez, reconocer un «valor». Pero, a diferencia del valor que es materia de una valoración «sensible», que vale sólo para un concreto sujeto individual, el valor que se reconoce en un juicio debe valer para todos los sujetos y en cualquier tiempo. El juicio, a pesar de que trate de representaciones de experiencia, posee una validez incondicionada, pues no podría ser distinto a como es. Según Rickert, cuando se juzga se supone algo que

[5] Sobre la obra de Rickert y su relación con Windelband, véase: R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, 2.ª ed., Vrin, Paris; y P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, 3.ª ed., Einaudi, Torino (especialmente las pp. 127-180).

tiene validez universal y necesaria, lo que es característico de los juicios lógicos, a través de los cuales el sujeto que juzga se ve sometido a un sentimiento de evidencia y obligatoriedad. Es precisamente este sentimiento el que da al juicio su validez incondicionada, pero no en cuanto validez causal, sino en cuanto validez ideal, es decir, como imperativo. Y es en este imperativo en lo que consiste la verdad del juicio, de manera que, en realidad, el deber ser, la norma, es algo precedente al ser. En otras palabras: según Rickert, la verdad del juicio no está en lo que expresa, en cuanto que esto es, sino en el «cómo» lo expresa; pues precisamente si se puede decir que algo es, esto se debe a que el juicio que lo expresa es válido por su deber ser. Este deber ser es trascendente respecto a todo sujeto empírico, porque es el sujeto cognoscitivo en general (la conciencia en general), un sujeto impersonal al que todo sujeto empírico se reduce (en su conciencia) cuando realiza un juicio válido.

Pero la parte más interesante de la filosofía de Rickert, para los fines del presente estudio, es aquella en la que concreta esta teoría del conocimiento para establecer la separación entre las «ciencias culturales» y las «ciencias de la naturaleza», lo que lleva a cabo en su obra *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [«Los límites de la formación de los conceptos científicos»] (1896-1902), y ello sobre la senda de la distinción hecha por Windelband entre «ciencias idiográficas» y «ciencias nomotéticas». Para Rickert, ciencias histórico-sociales y ciencias naturales no se distinguen en función de su objeto, sino que lo hacen en función de su método. La realidad empírica en su conjunto puede considerarse bien como «naturaleza» bien como «historia»: en el primer caso lo que ocurre es que hacemos nuestra consideración en relación con lo universal, mientras que en el segundo la hacemos en relación con lo individual. Ahora bien, no todo acontecimiento empírico posee el mismo interés histórico, y ello depende de su particular significación en relación con los valores de la civilización, que son el criterio de selección del investigador histórico. El procedimiento de la investigación histórica, pues, es una permanente relación de valor, y lo que carece de «valor» aparece como no significativo históricamente. Pero esto no significa, en opinión de Rickert, que el historiador realice juicios de valor, sino solamente que pretende reconstruir un hecho en cuanto posee valor. Los valores, por tanto, no son creados por la historia, sino presupuestos, y ésta ha de limitarse a *reconocerlos* allí donde se materialicen. Para Rickert, en definitiva, la validez del conocimiento histórico es una función de la validez incondicionada de los valores a los que aquél se refiere.

II

La *Methodenstreit* y la «filosofía de los valores» de Rickert constituyen, pues, los dos elementos fundamentales del contexto intelectual en el que surge el ensayo sobre Roscher y Knies. Su redacción se originó por un encargo de la Facultad de Filosofía de Heidelberg, Universidad en la que Weber llegó en 1896 para hacerse cargo de la cátedra de Economía que había dejado vacante Knies, y el trabajo debía formar parte de una miscelánea en honor de la propia Universidad. Sin embargo, los trabajos se publicaron entre 1903 y 1906 y no como parte de la mencionada obra.

La intención de Weber, al menos tal y como él mismo la expresa al comienzo del ensayo, parece ser la de, a través de un estudio crítico de la obra de Roscher y Knies, clarificar las «debilidades» del «método histórico» y resolver algunos problemas lógicos fundamentales con ellas relacionados. Pero con la lectura del texto pronto podemos apercibirnos de que, en realidad, el objetivo de Weber es otro mucho más amplio. Esto está meridianamente claro en la segunda y tercera partes —las dedicadas a Knies—, en las que, sobre todo a través del enorme arsenal de notas, aparecen implicados prácticamente todos los pensadores de relieve de la época en Alemania, de manera que la obra de Knies queda de hecho relegada a un segundo plano. El resultado, desde el punto de vista literario, es una escritura más bien tortuosa y con tal riqueza de ideas que no es muchas veces fácil de seguir.

Todo ello, en mi opinión, no es otra cosa que la consecuencia del verdadero interés de Weber: obtener el punto de partida para un análisis propio del fundamento lógico de las ciencias de la cultura, y ello a partir de ciertas cuestiones planteadas por los diversos pensadores tomados en consideración, prescindiendo para ello del específico contexto disciplinar en el que dichas cuestiones se originaron [6].

Pero volviendo a los autores que en principio son el objeto de la crítica de Weber, debemos dar una breve imagen del pensamiento de Roscher. Para éste, introductor del método histórico en la ciencia económica, el fin de la investigación económica no puede ser otro que la determinación de un sistema de leyes capaces de proporcionar una explicación exhaustiva de los fenómenos económicos. Como tal, dicho método no conduce a una investigación propiamente histórica, es decir, orientada a determinar la individualidad de un proceso económico concreto. De este modo, el distanciamiento respecto a la escuela clásica no afecta en realidad a la estructura lógica del conocimiento que ésta propuso, y lo hace sólo a la dirección en la que son buscadas las leyes generales de la economía. Lo que la originaria escuela histórica de economía se proponía realmente era la determinación de ciertas tendencias generales de evolución provistas de valor de ley y que, según la interpretación de Roscher, se pueden establecer sobre la base de presuponer la coincidencia del elemento esencial de los fenómenos económicos con su conformarse a leyes generales que son el fundamento de las

[6] Por lo que señala Marianne Weber, parece que en el estilo del ensayo influyó mucho también, aparte de la muy particular personalidad de Weber, su situación personal del momento: «Como muchos otros ensayos metodológicos, simplemente no lo terminó. Nuevas tareas esperaban, y un convaleciente como Weber, que se recuperaba durante breves períodos de tiempo y cuya capacidad de trabajo siguió siendo vacilante durante años, tenía necesidad, en su opinión, de continuas nuevas motivaciones para vencer los impedimentos de la enfermedad. Lo que hacía y cómo lo presentaba no le interesaban mucho, siempre que fuera capaz de trabajar» (Marianne Weber, *op. cit.*, p. 319).

relaciones causales. Esta determinación, a su vez, hace referencia a una teoría orgánica de la sociedad de origen romántico. Para Roscher, el fundamento real de las manifestaciones de la vida de los pueblos era el «espíritu del pueblo» *(Volksgeist)*, con lo que su desarrollo era interpretado en analogía con el desarrollo del individuo biológico, es decir, según ciertos estadios naturalmente preestablecidos. Esta concepción es radicalmente rechazada por Weber, así como sus principales consecuencias, es decir, el presupuesto de una estructura biológica inmanente a todo pueblo, que sería la causante de que el desarrollo vital de los pueblos fuera siempre el mismo en lo fundamental, lo que podría ser expresado en forma de leyes generales de la evolución. La concepción organicista, pues, acusa Weber, no lleva a cabo una consideración histórica de los fenómenos económicos, ya que su meta no es el estudio de los fenómenos económicos en su concreta individualidad, sino la elaboración de un sistema de leyes generales del desarrollo orgánico. Se trata, pues, de una hipóstasis de los conceptos biológicos, en la que éstos, al transferirse al campo de los fenómenos históricos y sociales, se convierten en instrumentos de una consideración metafísica.

La crítica a la teoría de Roscher sirve así a Weber para realizar una crítica profunda a los restos de la herencia romántica en el ámbito de las ciencias sociales, así como para afirmar la exigencia de la autonomía de la investigación científica como fundamento de la «objetividad». La subordinación de la investigación a una consideración metafísica, como la que supone la teoría orgánica de la sociedad de Roscher, conduce a la introducción inadvertida de un elemento valorativo que impide una rigurosa aproximación empírica a la realidad. La lucha contra esta subordinación y la afirmación de la necesidad de la explicación causal en el ámbito del conocimiento histórico y social para lograr un conocimiento objetivo de los fenómenos propios de aquél, son, en último término, los elementos centrales de la primera parte del ensayo.

En la segunda y tercera partes del ensayo, como ya se se-

ñaló, además de ocuparse de Knies, Weber toma en consideración a otros autores cuyas obras puede decirse que se encuadran dentro de dos grandes corrientes que pretenden determinar la autonomía del conocimiento histórico con relación al de las ciencias naturales en función de una diversa orientación de la elaboración conceptual basada, en un caso, sobre la especificidad del objeto y, en el otro, sobre la especificidad del procedimiento.

Para la primera de dichas corrientes (la «objetivista») el fundamento del conocimiento histórico se cifra en un ámbito de investigación propio que se define a partir de la distinción entre lo «físico» y lo «psíquico». Para la segunda (la «intuicionista»), en cambio, este fundamento se identifica con la existencia de un instrumento cognoscitivo específico del conocimiento histórico: la «intuición». Lo que une a estas dos concepciones con la de Roscher, y que puede verse a lo largo del texto como objeto recurrente de la crítica de Weber, es que también ellas presuponen juicios de valor que desembocan, al fin y a la postre, en la imposibilidad de garantizar al conocimiento histórico un carácter lógico-formal. Y esto es así porque consideran la acción humana como libre en cuanto que es irracional, lo que termina por conducir a la afirmación de la imposibilidad de una explicación lógica de su propio objeto. Al poner de este modo como *a priori* del conocimiento histórico la renuncia a la comprensión racional de la acción —es decir, al identificar libertad con irracionalidad—, asignan a la acción humana un carácter enigmático e incalculable que la hace aparecer como aprehensible sólo a través de una penetración intuitiva.

La crítica que Weber hace a este planteamiento es que, en cualquier caso, no puede hablarse de un plus «objetivo» de irracionalidad de la acción humana, en relación con el acontecer natural, independientemente de un punto de vista valorativo, así como que la utilización de categorías como experiencia inmediata, intuición, penetración simpática, etc., no posibilita la caracterización objetiva del conocimiento histórico, sino que, por el contrario, conduce a la imposibilidad de explicar (causalmente) la acción humana.

En la repetida afirmación hecha por Weber en el texto acerca del origen lógico-formal y, por tanto, no psicológico ni metafísico, de los conceptos históricos, parece agotarse el contenido teórico-cognoscitivo de su crítica. De este modo, Weber hace realidad su propósito de limitar su aproximación al problema como no especialista. Su objetivo, pues, no es otro que el de abrir el camino a los contenidos racionales del conocimiento histórico frente a cualquier planteamiento psicologista. Y es en este punto donde más frecuentemente echa mano Weber del pensamiento de Rickert. Ahora bien, esta referencia a Rickert, sin cuya comprensión es ciertamente imposible entender la metodología de Weber, cumple una función más bien instrumental, en cuanto que Weber la inserta en un marco argumentativo muy diferente al de Rickert. En primer lugar, para Weber la naturaleza y función de los valores son muy distintas a las supuestas por Rickert: Weber no comparte la idea rickertiana sobre la existencia de valores culturales objetivos y universales, sino que los asume como meros criterios selectivos que pueden variar según los objetivos de la investigación. En segundo lugar, la decisiva importancia atribuida por Rickert a los conceptos individuales para las ciencias de la cultura es atenuada por Weber hasta llegar a admitir la posibilidad de utilizar, con igual dignidad, conceptos típicos de las ciencias naturales, como son los conceptos de género y los tipos-promedio. Por otro lado, la argumentación contra los conceptos colectivos del organicismo historicista y contra los conceptos esencialistas derivados del emanantismo hegeliano, en oposición al discurso de Rickert, se mantiene dentro de los límites de la afirmación del carácter no filosófico del conocimiento histórico-social, y busca, exclusivamente, delimitar los elementos fundamentales de una perspectiva no metafísica dentro de la que el investigador pueda desarrollar su labor científica.

Esta última y fundamental diferencia se comprende mejor si consideramos las distintas metas cognoscitivas de Rickert y Weber; es decir, si tomamos en consideración qué es lo que problematizan primariamente en su crítica cognoscitiva. En su perspectiva filosófica, Rickert problematiza en pri-

mer término la realidad que nos es accesible a través de los conceptos, mientras que Weber, desde su perspectiva empírica, problematiza primariamente los conceptos con los que podemos conocer la realidad. Aunque a primera vista la diferencia de problemáticas parezca ser mínima, la realidad es otra. Weber, como investigador empírico, busca conceptos adecuados para hacer accesible la realidad a los fines del conocimiento histórico-social. Rickert, en cambio, pone precisamente esta realidad en cuestión sobre la base de una, para él, incuestionable aspiración veritativa del pensamiento conceptual.

El problema para Weber, pues, es el de cómo puede determinar el investigador empírico su herramienta conceptual, en la medida en que con ella ha de operar lógicamente y transformar, pensándolo, el material empírico que le llega a través de la sensibilidad. Para Weber esto significa que todo ordenamiento conceptual de la realidad empírica presupone, si es que sus resultados han de ser «objetivos» —es decir, intersubjetivamente comunicables y verificables—, que sus medios lógicos y conceptuales están estrictamente establecidos y son demostrables sin ninguna duda a cualquiera [7].

[7] Este planteamiento es desarrollado por Weber en el ensayo titulado «La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia y la política sociales» (1904), con el famoso «principio del chino»: «Una demostración científica metódicamente correcta en el ámbito de las ciencias sociales, si pretende haber alcanzado su fin, tiene que ser reconocida como correcta también por un chino. Dicho con mayor precisión: debe aspirar en cualquier caso a tal meta, aun cuando ésta, por deficiencia de los materiales, no sea alcanzable. Esto significa, también, que el análisis lógico de un ideal en cuanto a su contenido y sus axiomas últimos, y la indicación de las consecuencias que su persecución producirá en los terrenos lógico y práctico, han de ser válidos también para un chino, si es que deben considerarse logrados. Y ello aunque éste pueda carecer de "sensibilidad" para nuestros imperativos éticos, y aunque rechace —como seguramente lo hará muy a menudo— el ideal mismo y las valoraciones concretas que de él se derivan, pues nada de eso afecta el valor científico de aquellos análisis conceptuales» (M. Weber, *op. cit.*, pp. 47-48).

Tenbruck, en su trabajo antes citado, no capta adecuadamente este aspecto decisivo de la metodología de Weber, y ello porque identifica erróneamente la principal fuente de inspiración de Weber en Simmel y no en Rickert, con lo que el «pragmatismo metodológico» weberiano toma una entonación que no es la que en verdad le corresponde. Véase al respecto el magnífico trabajo de H. Baier, *Von der Erkenntnistheorie zur Wirklichkeitswissenschaft. Eine Studie über die Begründung der Soziologie bei Max Weber*, Tesis de habilitación, Münster, 1969 (ejemplar mecanografiado), especialmente pp. 147 y ss.

Es interesante también consultar el clásico trabajo de D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Mohr, Tübingen, 1952, donde, si bien está planteado el abandono por Weber del terreno gnoseológico, se ofrece una visión positivista de Weber (como lo refleja la tipificación de la metodología weberiana como «teoría de la ciencia»), que no capta el fundamental sentido pragmático de la reflexión metodológica de Weber.

En tanto que Weber ha salido del círculo trascendental rickertiano que constriñe al sujeto empírico dentro de un proceso de construcción del mundo categorialmente dirigido, alcanza la libertad de la reflexión para, por un lado, construir conceptos racionales con los que conocer aquello que de la realidad le interesa investigar y, por otro lado, para plantearse en cada caso de nuevo la irracionalidad —en el sentido de «inagotabilidad» intensiva y extensiva— de esta última, sin entregarla a una conciencia antepuesta apriorísticamente, es decir, trascendentalmente. Para Weber la realidad no es conocida de antemano, y los conceptos no son calificados antes de su concreto uso: una y otros se unen en una continua y arriesgada empresa del investigador empírico, que no posee la garantía trascendental de su síntesis *a priori* para obtener unos conocimientos siempre nuevos y cambiantes.

Este relativismo radical de Weber en relación a su concepción de la realidad y su referencia a la reflexividad constructivo-conceptual del sujeto científico, tienen como consecuencia la necesidad de una guía metodológica que esté fuera de la conexión fundamental de la teoría trascendental de Rickert y que le garantice la demostrabilidad y controlabilidad —esto es, la «objetividad»— de sus realizaciones.

Para Weber, las metas de la investigación metodológica

no vienen dadas por la dirección de las formas trascendentales de lo general y lo individual, sino que se obtienen de la relación del investigador social con la realidad misma. La «relación de valor» determina la subjetividad del científico como interés cultural aprehensible, e impide el posible círculo en el que se entraría si, tras renunciar a una axiología al estilo Rickert, se quisiera obtener la meta cognoscitiva de una realidad que es «irracional» por su inabarcable infinitud extensiva e intensiva. Es decir, el investigador es «libre» en la elección de los valores que determinan la selección y constitución del objeto, pero cuando se procede al análisis se está estrictamente vinculado por el principio de la imputación causal que, sobre la base del esquema teleológico racional, permite la demostración y el control intersubjetivos, que son la garantía de la «validez» del conocimiento.

La ciencia de la realidad que intenta fundamentar Weber se sustrae así, de forma definitiva, a la crítica cognoscitiva reductiva a valores del neokantismo, y se coloca bajo la caracterización de una especie de «pragmática de la investigación», orientada por los resultados y que, sobre la base de sus propios objetivos cognoscitivos, dispone sus medios cognoscitivos. Por tanto, ya no es objeto de la crítica la fundación del método en principios trascendentales, sino la verificación en la realidad que queremos conocer. Esta ruptura con la filosofía trascendental y el consiguiente acceso a la investigación empírica de la realidad, son los logros metodológicos de Weber, y es aquí precisamente, en el ensayo sobre Roscher y Knies, donde se ponen los cimientos de tal empresa.

Así pues, lo que en última instancia representa el ensayo sobre Roscher y Knies, en función de la ruptura que en él se realiza con el sujeto trascendental neokantiano, es el replanteamiento, en el ámbito de la elaboración conceptual de las ciencias sociales, del problema kantiano de cómo pueden ser ligados la percepción individual intuitiva y los conceptos, en especial los conceptos generales. El resultado de este replanteamiento es la concepción de Weber según la cual este lazo no puede ser establecido a partir de realizar un «corte

longitudinal» del aparato cognoscitivo —como pretendía el criticismo kantiano—, sino a través de un «corte transversal», es decir, a través de la demostración y el control intersubjetivos como garantes de la objetividad del conocimiento, objetividad que está limitada por el carácter necesariamente fragmentario de la apropiación de la inagotable realidad empírica que puede lograr el científico social y por el carácter perecedero de las significaciones que guían dicha apropiación [8].

Por lo que respecta al breve, pero no por ello menos importante, artículo sobre «La teoría de la utilidad marginal y la "ley fundamental de la psicofísica"», su inclusión en este volumen es perfectamente coherente, ya que representa un intento de Weber de concretar en una disciplina empírica su apertura del conocimiento histórico-social a los contenidos racionales frente a los planteamientos psicologistas. El eje de la argumentación de Weber, por ello, conecta muy estrechamente con uno de los principales de la crítica cognoscitiva por él realizada en el ensayo sobre Roscher y Knies: el referente al origen y fundamento supuestamente psicológicos de los conceptos económicos.

El objetivo del artículo, pues, es el de demostrar el origen lógico-formal de los conceptos económicos, para así abrir plenamente el camino a los contenidos racionales del conocimiento económico, y ello en contra de los, en su época, dominantes planteamientos psicologistas. Frente a los argumentos de Brentano, según los cuales la teoría de la utilidad marginal está fundada psicológicamente, Weber sostiene, anticipándose así a la segunda generación marginalista, que dicha teoría no es el núcleo de una «ciencia del placer» al estilo Bentham, sino de una «ciencia de las elecciones».

Y es justamente en esta perspectiva donde Weber desarrolla de modo coherente, aunque breve, la caracterización típico-ideal de los conceptos que forman el esquema básico de la teoría económica marginalista, cosa que sólo había

[8] Cfr. H. Baier, *op. cit.*, pp. 249-250.

apuntado, generalmente a título ilustrativo, en anteriores escritos metodológicos. De este modo, el artículo representa una muy adecuada concreción de su teoría de los tipos ideales y, en su marco, del papel a desempeñar por el esquema teleológico racional de la acción para el conocimiento en las ciencias sociales.

NOTA BIOGRAFICA

Max Weber nació en 1864 en Erfurt, en el seno de una familia perteneciente a la burguesía liberal alemana. Su padre, descendiente de una familia de industriales textiles, era un afamado abogado y formó parte de la fracción parlamentaria del Partido Liberal Nacional, que representaba a la burguesía que colaboró directamente con Bismarck. Su madre era una mujer, por lo que parece, ilustrada y muy religiosa, cuyo estilo de vida, según lo resaltado por la esposa de Max Weber, chocaba frontalmente con el del padre de éste, hombre muy introducido en los altos círculos políticos y culturales de la Alemania de la época.

Weber vivió con su familia hasta cerca de los treinta años de edad, lo que le permitió respirar el ambiente de una casa que, tras el traslado por las actividades del padre a Berlín (1869), era frecuente punto de reunión de las más conocidas figuras políticas y académicas de Berlín.

Una vez que concluyó sus estudios secundarios, Weber ingresó en la Universidad de Heidelberg (1882), donde cursó estudios de derecho. Al año siguiente de ello hubo de marchar a Estrasburgo para cumplir sus deberes militares, reincorporándose después en otras ocasiones al Ejército por breves períodos (concretamente, en 1885, 1887 y 1888). Tras cursar estudios durante otros dos años en Berlín y Götingen, se licenció en derecho en 1886, pese a lo cual realizó otros dos años más de estudios en Berlín.

Su vida académica se inició en el ámbito del derecho y especialmente en el de la historia jurídica. Así, en 1889 presentó su tesis doctoral sobre el tema de la «Historia de las sociedades comerciales en la Edad Media». Tras ver aprobada su tesis, Weber pasó un tiempo estudiando sobre los problemas sociales y políticos de la sociedad agraria del este del río Elba, al tiempo que inició una investigación sobre las instituciones jurídicas romanas, que desembocó en la obtención de la habilitación como «Privatdozent» de derecho en la Universidad de Berlín y en la que sería su segunda obra: la «Historia agraria de Roma y su significado para el derecho público y privado» (1891).

Junto a todo este trabajo, Weber, por lo que se ve dotado extraordinariamente para abarcar múltiples tareas, ejerció también funciones de asesor de algunas agencias estatales. Fruto de todo ello fueron los trabajos publicados sobre la situación agraria al este del Elba (1892) y un interesante estudio sobre la Bolsa.

En 1893 contrajo matrimonio con Marianne Schnittger y abandonó la casa paterna, cosa que, por sus discrepancias con el padre, parecía ser un ardiente deseo desde hacía tiempo. En el otoño del mismo año fue nombrado profesor de Economía Política en la Universidad de Freiburg, en la que, en 1895, pronunció su famosa lección inaugural sobre «El Estado nacional y la política económica». Al año siguiente aceptó una propuesta de la Universidad de Heidelberg para integrarse en ella como profesor de Economía Política en sustitución de Knies.

En 1897 cayó enfermo, teniendo que reducir sus actividades académicas para, después, terminar por suspenderlas. Un hecho parece que fue decisivo en el desencadenamiento de la enfermedad: tras una disputa más con su padre, Weber expulsó de su casa a éste, que poco después fallecía. Durante cuatro años Weber sufrió una grave crisis de agotamiento nervioso que hacía que incluso pequeñas actividades le extenuaran. La única actividad que durante este tiempo parecía hacérsele soportable era la de viajar, y como consecuencia de uno de sus viajes terminó por instalarse durante algunos períodos de tiempo en Italia, más concretamente en Roma.

Cuatro años después, aproximadamente, comenzó a recuperar paulatinamente su profundamente arraigado hábito de lector, para volver poco a poco y con períodos de recaída a su actividad intelectual. En el año de 1903 aceptó compartir la dirección del «Archiv» con Sombart y Jaffè, siendo precisamente a través de esta tarea que retomó el contacto con el mundo científico y académico. Sin embargo, y a pesar de las numerosas peticiones que se le hicieron para que volviera a la actividad docente, Weber nunca reanudó ya su trabajo docente con normalidad.

En 1904, con motivo de la celebración de la Feria Mundial de St. Louis, se celebró el Congreso de Artes y Ciencias, al que Weber fue invitado a participar por su amigo y antiguo colega en Freiburg, Hugo Münsterberg, por aquel entonces profesor en la Universidad de Harvard. Weber aprovechó la ocasión para conocer algunas de las principales ciudades de Estados Unidos (Nueva York, Chicago, Washington), así como algunas pequeñas ciudades industriales y las más famosas universidades norteamericanas. La influencia de este viaje en él, especialmente por la confirmación vivencial de algunas de sus principales ideas sobre la relación entre «ética protestante» y «espíritu capitalista», parece que fue grande. A finales de este mismo año, Weber publica la obra que quizá más se asocie con su persona: «La ética protestante y el espíritu del capitalismo».

Por aquel entonces, la Universidad de Heidelberg, de acuerdo con las autoridades educativas alemanas, le ofreció a Weber un contrato especial y muy ventajoso para él, ya que le permitía dedicar a las tareas docentes, cada vez más insoportables para él, una pequeña parte de su tiempo. Pese a ello, en 1907, tras recibir una inesperada herencia, Weber rescindió el contrato y abandonó la docencia, lo que le permitió dedicar todo su tiempo a la tarea que realmente le interesaba: la investigación.

Desde este momento, y con excepción de alguna que otra incursión —de escaso éxito, por cierto— en el mundo de la política activa, Weber dedicó prácticamente todo su tiempo

a las tareas de investigación científica, abriéndose un período en el cual escribió el grueso de su obra teórica de carácter sociológico (en especial «Economía y Sociedad», que se publicará sólo después de su muerte), así como numerosos escritos metodológicos, empíricos y políticos. En 1909 fundó, junto con Sombart y Simmel, entre otros, la Sociedad Alemana de Sociología, que celebró su primera sesión en 1910 en la ciudad de Frankfurt, con la asistencia, entre otros famosos pensadores alemanes de la época, de Troeltsch, Tönnies y Michels.

Tras el estallido de la Primera Guerra Mundial, Weber ejerció durante algún tiempo el cargo de director de hospitales militares en Heidelberg. En 1918 fue nombrado asesor de la Comisión Alemana de Armisticio, en Versalles, y más tarde miembro de la encargada de redactar el proyecto de la Constitución de Weimar. En el verano de este mismo año fue invitado por la Universidad de Viena a desarrollar un curso, y finalmente, ya en 1919, aceptó una propuesta de la Universidad de Munich para reintegrarse plenamente a la actividad académica.

En junio de 1920, como consecuencia de una neumonía, murió en esta última ciudad cuando tenía cincuenta y seis años*.

---

* Sobre la vida de Weber pueden consultarse los siguientes trabajos aparecidos en castellano:
— R. Bendix, *Max Weber*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970.
— H. Gerth y C. W. Mills, «Introducción» a M. Weber, *Ensayos de Sociología contemporánea*, Martínez Roca, Barcelona, 1972.
— J. F. Marsal, *Conocer Max Weber y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1978.
— A. Mitzman, *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, Alianza, Madrid, 1976.

NOTA BIBLIOGRAFICA DE MAX WEBER (OBRAS PUBLICADAS EN CASTELLANO)

1. *Economía y Sociedad*, 2.ª ed., FCE, México, 1964.
2. *El político y el científico*, 5.ª ed., Alianza, Madrid, 1979 (incluye: «La política como vocación» y «La ciencia como vocación», con una interesante introducción de R. Aron).
3. *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973 (incluye los siguientes ensayos: «La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y la política social», «Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura», «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva» y «El sentido de la "neutralidad valorativa" en las ciencias sociológicas y económicas». Se trata de la más amplia y mejor traducida edición en castellano de los ensayos metodológicos de Weber, y además contiene una magnífica introducción de P. Rossi).
4. *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, Taurus, Madrid, 1983 (es el primero de los tres volúmenes de la obra fundamental, junto con *Economía y Sociedad*, de Weber. Incluye el famoso ensayo «La ética protestante y el espíritu del capitalismo»).
5. *Ensayos de sociología contemporánea*, Martínez Roca, Barcelona, 1972 (incluye diversos escritos y fragmentos —en una traducción sólo regular— articulados en cuatro grandes áreas: ciencia y política, poder, religión y estructuras sociales).
6. *Escritos políticos*, 2. vols., Folio, México, 1982 (incluye prácticamente todos los escritos políticos de Weber en una buena edición a cargo de J. Aricó).
7. *Historia económica general*, FCE, México, 1942.
8. *La acción social: ensayos metodológicos*, Península, Barcelona, 1983 (contiene escritos y fragmentos ya anteriormente publicados en castellano: los «Fundamentos metodológicos» y «El concepto de la acción

social» —corresponden a las primeras páginas de *Economía y Sociedad*—, «El significado de la "neutralidad valorativa" para las ciencias sociológicas y económicas» y «La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y la política social»).

9. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2.ª ed., Península, Barcelona, 1973.
10. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Península, Barcelona, 1971 (incluye: «La "objetividad" de la ciencia social y la política social» y «El sentido de la "libertad valorativa" en las ciencias sociológicas y económicas»).

NOTA A LA PRESENTE EDICION

Los ensayos recogidos en este libro forman parte del volumen *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, editado por J. Winckelmann en la editorial J. C. B. Mohr de Tübingen.

El ensayo sobre Roscher y Knies, que está incluido en el citado volumen bajo el título «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie» (pp. 1-145), fue publicado por Weber en tres partes, correspondientes a los tres artículos, en el *Schmoller's Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirschaft* entre 1903 y 1906.

El ensayo final, cuyo título en la edición alemana es «Die Grenznutzlehre und das "psychophysische Grundgesetz"» (pp. 384-399), fue publicado también por Weber en una revista como recensión a un libro de Brentano: el *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, vol. 27, 1908, que estaba dirigida por el propio Weber, por Sombart y por E. Jaffè.

La traducción que aquí se presenta ha sido hecha directamente a partir de la quinta edición del volumen *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, aparecida en 1982.

EL PROBLEMA DE LA IRRACIONALIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES

ROSCHER Y KNIES Y LOS PROBLEMAS LOGICOS DE LA ESCUELA HISTORICA DE ECONOMIA

OBSERVACION PREVIA

Este escrito no pretende ser un retrato literario de nuestros viejos maestros. Se propone más bien el objetivo limitado de mostrar cómo algunos elementales problemas de carácter lógico y metodológico, sobre los que se ha discutido mucho últimamente en el ámbito de la ciencia de la historia y en nuestra misma disciplina, se han abierto paso en los principios de la escuela de economía histórica [1], y cómo los primeros resultados significativos del método histórico han intentado ajustarse a ellos. Si en esto sobresalen con frecuencia las debilidades del método histórico, ello depende únicamente de la naturaleza del problema que aquí tratamos. Mostrar semejantes debilidades puede llevarnos siempre a reflexionar de nuevo sobre los presupuestos generales de nuestro

[1] Por supuesto, trataremos estos problemas sólo en sus formas elementales. Dado que no soy un *especialista* en lógica —una disciplina que se está desarrollando a un ritmo prodigioso—, puedo ocuparme de ellos sólo bajo esta condición. Los especialistas de cualquier disciplina no deberían ignorarlos, pero, a pesar de su carácter completamente elemental, su existencia, como intentaremos demostrar a lo largo de este trabajo, ha sido reconocida sólo raramente.

trabajo científico, y esto debe ser la única meta de investigaciones de tal género, que deben, por tanto, evitar deliberadamente toda imagen global «artística», en favor de un amplio análisis de todas las cuestiones que son, o parecen ser, evidentes de por sí.

Wilhelm Roscher, Karl Knies y Bruno Hildebrand son hoy considerados los fundadores de la escuela histórica. No es nuestra intención, en ningún caso, subvalorar el gran significado de la obra de Hildebrand; sin embargo, para nuestros objetivos, deberá ser excluido de los análisis que siguen, a pesar de que él mismo, y en cierto sentido sólo él, utilice aquel método que es hoy llamado «histórico». El relativismo manifestado en su *Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft* [«Economía nacional: actualidad y futuro»] aplica, en los aspectos que conciernen aquí, solamente ideas desarrolladas antes de él en parte por Roscher y en parte por otros. Por otro lado, no es posible exponer el punto de vista metodológico de Knies sin haber presentado antes la posición metodológica de Roscher. La principal obra metodológica de Knies —que está dedicada a Roscher— discute tanto los trabajos de este último publicados hasta aquel momento, como a los representantes de aquel clasicismo que ha dominado en nuestras universidades hasta Roscher y que, en aquel tiempo, tenía su mayor exponente en el predecesor de Knies en Heidelberg, Rau.

Empezaremos, por tanto, presentando la concepción metodológica de Roscher tal como la encontramos en su libro *Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides* [«Vida, obra y tiempo de Tucídides»] (1842), en su programático *Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswirschaft nach geschichtlicher Methode* [«Conceptos fundamentales de las lecciones sobre la Economía del Estado, según el método histórico»] (1843), y en los ensayos que ha escrito en los años cuarenta. Nos detendremos también en la primera edición del primer volumen de su *System der Volkswirschaft* [«Sistema de la economía nacional»] (I edición, 1854; II edición, 1857), aparecido después del libro de Knies, y consideraremos sus últimos trabajos sólo en cuanto contengan una elaboración

coherente de aquel punto de vista que Knies se proponía discutir [2].

I. EL «METODO HISTORICO» DE ROSCHER

LA CLASIFICACION DE LAS CIENCIAS DE ROSCHER

Roscher [3] distingue dos tipos de tratamiento científico de la realidad. Uno que llama «filosófico» y que tiene como fin la comprensión *conceptual* a través de la abstracción genera-

---

[2] Han sido muy escasas las modificaciones realmente relevantes que, en los puntos esenciales para nosotros, se han producido en los últimos volúmenes y ediciones de su obra monumental. Se ha producido un cierto anquilosamiento. Si bien es cierto que ha leído a autores como Comte y Spencer, no reconoce ni utiliza sus ideas fundamentales. Y, contra toda expectativa, su *Geschichte der Nationalökonomie* (1874) se ha mostrado como especialmente insuficiente para nuestros fines, desde el momento en que su interés se ha dirigido por completo a poner de relieve aquello que los autores que él toma en consideración pretendían realmente.

[3] Por el fin que persigue, el análisis que realizaremos a continuación no ofrece, evidentemente, un cuadro completo del significado de la obra de Roscher, sino todo lo contrario. Para una valoración de este tipo puede verse el ensayo de Schmoller (recientemente aparecido en *Zur Literaturgeschichte der Staats —und Sozialwis— senschaften*) y el discurso conmemorativo de Bücher (publicado en *Preussische Jahrbücher*, vol. 77, 1984, pp. 104 y ss.). El que los autores de ambos ensayos, aparecido el primero en vida de Roscher y el segundo poco después de su muerte, dejen a un lado un aspecto tan importante de su personalidad científica como es su visión fundamentalmente religiosa, es algo totalmente lógico, si tenemos en cuenta la perspectiva subjetivista de nuestra generación sobre este tipo de cuestiones. Como tendremos ocasión de ver, un análisis más preciso del método de Roscher no puede ignorar este factor; y por lo demás —como pone de relieve la publicación póstuma de su *Geistliche Gedanken*—, es tan «poco moderno» que no tiene nunca el más mínimo inconveniente en confesar abiertamente su fe rigurosamente tradicional. Si, en el análisis que sigue, se encuentran frecuentes repeticiones, ello se debe al carácter incompleto y, a menudo, en sí contradictorio de sus opiniones, lo que obliga a que cada sección haya de ser reconducida siempre a la misma idea lógica. Para las investigaciones lógicas no hay nada que sea «evidente de por sí». Analizaremos detalladamente las posiciones de Roscher, desde hace tiempo ya superadas, esforzándonos por penetrar en su carácter lógico. Sobre su contenido material

lizante y eliminadora de los «hechos puramente accidentales» de la realidad. El segundo que llama «histórico» tiene por fin la reproducción *descriptiva* de la realidad en toda su amplitud. Se nos conduce así inmediatamente a la distinción, hoy usual, entre *ciencias de leyes* y *ciencias de la realidad,* como emerge de la contraposición metodológica entre ciencias exactas de la naturaleza, por una parte, e historia política, por otra [4].

---

ningún representante de nuestra ciencia gastaría hoy una palabra. *Pero sería un error suponer, por esta razón, que las debilidades que pueden encontrarse en sus trabajos estén en general más claras hoy para nosotros de cuanto lo estuvieron para él.*

[4] Encontraremos a menudo esta contraposición en el curso de nuestra discusión. Como tendremos ocasión de ver, su importancia para la metodología de la ciencia económica ha sido ya reconocida en cierta medida, aunque sacando consecuencias en parte inexactas, por Menger. La formulación lógica exacta, tras el planteamiento hecho por Dilthey (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*) y Simmel (*Probleme der Geschichtsphilosophie*), fue, primero, esquemáticamente desarrollada en sus puntos principales por Windelband en su conferencia rectoral de 1894 (*Geschichte und Naturwissenschaft*), y después fue extensamente desarrollada por H. Rickert en su obra fundamental (*Die Grenzen der naturwissensh. Begriffsbildung*). Por caminos muy diversos, bajo la influencia de Wundt, de Dilthey, de Münsterberg, de Mach y en parte también de Rickert (vol. I), también la obra de Gottl (*Die Herrschaft des Wortes*) se aproxima de modo sustancial, pero totalmente independiente, a los problemas relacionados con la formación de los conceptos en la ciencia económica, si bien, por lo que respecta a la *metodología*, debe considerársela superada en algunos puntos —por otra parte no muy esenciales— por la segunda parte de la obra de Rickert, que ha aparecido entre tanto. Para Rickert este trabajo es claramente desconocido, al igual que también lo es para Eduard Meyer, cuyas tesis (*Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902) concuerdan numerosas veces con las de Gottl. Ello se debe, probablemente, a la prosa de Gottl, sublimada hasta la incomprensibilidad. El —en consecuencia con su punto de vista teórico-cognoscitivo de tipo psicologista— evita cuidadosamente la terminología convencional, conceptualmente fundada y, por este motivo, para él «desnaturalizada», y se esfuerza por reproducir los contenidos de la «experiencia» inmediata (*unmittelbares Erleben*), por así decir, en ideogramas. Ahora bien, aunque algunas de su trabajo, entre ellas las principales tesis de su trabajo, son contradictorias y aunque no siempre llega a conclusiones reales, es preciso reconocer que, en su género, su obra es un refinado y agudo esclarecimiento del problema, por lo que habrá que volver más veces sobre ella en este trabajo.

Por un lado, en efecto, existen ciencias que se proponen ordenar la multiplicidad infinita de los fenómenos —infinita tanto intensiva como extensivamente— dentro de un sistema de leyes y de conceptos que sean, del modo más incondicionadamente posible, de validez universal. Su ideal lógico —cual es alcanzado, del modo más completo, por la mecánica pura— les lleva, si quieren proporcionar a sus propios conceptos la determinación de contenido a la que aspiran, a abandonar progresivamente las propiedades «accidentales» de las «cosas» y de los procesos que son objeto de nuestras representaciones. La constante obligación lógica de jerarquizar sistemáticamente los conceptos generales así recabados bajo otros conceptos aún más generales, junto a la ambición de rigor y de univocidad, les conduce a reducir lo más posible las diferencias cualitativas de la realidad a cantidades precisamente mensurables. Si quieren ir, finalmente, más allá de una simple clasificación de los fenómenos, sus propios conceptos tienen que contener proposiciones potenciales de validez universal, y si éstas han de ser absolutamente *rigurosas* y de claridad matemática, tienen que ser representables en *relaciones causales.*

Todo ello significa, sin embargo, su progresivo alejamiento de la realidad empírica, la cual es siempre y sin excepción concreta, individual y representable solamente en sus peculiaridades cualitativas. Tales categorías constituyen, en último término, entidades absolutamente no cualitativas, y por ello totalmente irreales, representativas de transformaciones que pueden ser descritas sólo cuantitativamente y cuyas leyes pueden ser formuladas mediante relaciones causales. El instrumento lógico específico de estas ciencias es proporcionado por el uso de conceptos de extensión cada vez mayor y, por este motivo, de contenido cada vez menor. Sus específicos *productos* lógicos son, por tanto, conceptos de *relación de validez general* (leyes), *cuyo ámbito se localiza allí donde las características esenciales* de los fenómenos (aquello que es importante conocer) coinciden con aquello que en ellos es conforme al género; es decir, allí donde nuestro interés científico por el caso concreto empíricamente dado

se extingue en cuanto este caso haya sido subordinado a un concepto de género.

Por otro lado, en cambio, hay ciencias que se marcan un objetivo que resulta necesariamente inaccesible a las ciencias de leyes, dada la naturaleza lógica de su método de investigación: el conocimiento de la *realidad* en relación a sus propiedades invariablemente cualitativas y responsables de su peculiaridad y unicidad; lo que, sin embargo, quiere decir —puesto que existe una imposibilidad de principio en reproducir de manera exhaustiva una parte, aunque sea limitada, de la realidad a causa del (al menos deasde el punto de vista intensivo) infinito número de sus diferenciaciones— un conocimiento limitado a aquellas partes de la realidad que nosotros consideramos esenciales a causa de su *peculiaridad* individual.

Su ideal lógico consiste en separar las *propiedades esenciales* del fenómeno individual, que es objeto del análisis, de sus propiedades «accidentales» (es decir, aquí, carentes de significado) y, a continuación, alcanzar su representación intuitiva. La aspiración a ordenar los fenómenos en un sistema universal de «causas» y de «efectos» concretos inmediatamente inteligibles, conduce a estas disciplinas a elaborar conceptos cada vez más sofisticados, destinados a *acercarse* progresivamente a lo que de individual hay en la realidad, seleccionando y unificando aquellas propiedades que nosotros consideramos como «características».

Su específico [5] instrumento lógico es dado, pues, por la formación de conceptos de relación [6] cada vez más ricos en contenido [7] y, en consecuencia, cada vez más limitados de

[5] Téngase en cuenta: no el instrumento que emplean exclusiva o, incluso, *preponderantemente*, sino aquel que las *diferencia* de las ciencias naturales exactas.

[6] Conceptos que colocan el concreto acontecimiento histórico dentro de una conexión concreta e individual, pero, también, lo más universal posible.

[7] Con el progreso del conocimiento, la conexión a la que los fenómenos son referidos es conocida crecientemente en sus rasgos *característicos*.

extensión [8]; sus específicos [9] productos, si es que poseen un carácter conceptual, son conceptos individuales [10] de *significado* universal (o, si se prefiere, «histórico»). Su campo de investigación se encuentra allí donde los trazos esenciales de los fenómenos —lo que significa, los elementos para nosotros dignos de ser conocidos— no se agotan con ser ordenados bajo conceptos de género, o bien allí donde la realidad concreta, en cuanto tal, es el objeto de nuestro interés.

Así como es indiscutible que, a excepción de la mecánica pura, por un lado, y de algunos sectores de la ciencia de la historia, por otro, ninguna de las «ciencias» empíricas existentes hoy —cuya división del trabajo es consecuencia de circunstancias muy distintas y a menudo «accidentales»— puede desarrollar sus propios conceptos sobre la base exclusiva de uno u otro de los puntos de vista al objeto —y de esto habrá que hablar aún—, también está fuera de duda que una tal diversidad en el modo de formar los conceptos es en sí fundamental, hasta el punto de que toda clasificación de las ciencias, que sea construida según criterios metodológicos, debe tenerla en cuenta [11].

[8] Con el aumento de conocimiento de las *características* del fenómeno aumenta necesariamente su carácter *individual*.

[9] Como en la nota 3.

[10] Entendiendo la palabra en un sentido —insólito para el lenguaje corriente— que indica lo contrario que los conceptos naturalistas de relación e incluye, por ejemplo, la imagen del «carácter» de una «personalidad» concreta. El término «concepto», hoy más discutido que nunca, es empleado, aquí y en lo sucesivo, para indicar cualquier producto del pensamiento —incluso si es individual— que, a través de la elaboración lógica de una multiplicidad intuitiva, tenga como fin el *conocimiento de aquello que es esencial*. El «concepto» histórico Bismarck, por ejemplo, contiene los rasgos *esenciales* de la personalidad intuitivamente dada de quien tiene este nombre, y que es identificado, por un lado, como producto y, por otro, como productor del contexto histórico-social. Queda por ahora en suspenso la cuestión de si la metodología tiene en su acervo una respuesta para la cuestión de principio: *cuáles* son tales caracteres y, por ello, si existe un principio *metodológico* general a partir del cual sea posible ponerlos de manifiesto de entre la multitud de aquello que carece de importancia científica. (*Contra todo esto* puede verse, por ejemplo, Ed. Meyer, *op. cit.*).

[11] En lo que precede, creo haber sido bastante fiel al sentido de los pun-

Ahora, puesto que Roscher llama «histórico» a su propio método, debemos tener en cuenta que la ciencia económica se propone, según él, evidente y exclusivamente, la tarea de reproducir intuitivamente la plena realidad de la vida económica, del mismo modo que la ciencia de la historia y con sus mismos métodos, y en contraste con las aspiraciones de la escuela clásica, para la cual es preciso descubrir en la multiplicidad de los acontecimientos el operar uniforme y conforme a leyes de ciertas fuerzas elementales.

En su obra puede encontrarse ocasionalmente, en efecto, la afirmación generalizada de que la ciencia económica ha de «estudiar las diferencias entre las cosas con el mismo interés que sus semejanzas».

Por ello leemos con extrañeza, en la página 150 de su *Grundriss,* la observación según la cual los objetivos de la escuela «histórica» de economía habrían sido perseguidos, antes de Roscher, especialmente por Adam Smith, por Malthus y por Rau, y que estos dos últimos (ver la p. 5) sean mencionados como los pensadores a los que el autor se siente muy próximo. Y no nos sorprendemos menos cuando, en la página 2, el trabajo del *científico natural* y el trabajo del historiador son definidos como similares; cuando, en la página 4, la teoría política (de la que forma parte la «teoría de la economía pública») es señalada como una teoría de las *leyes* del desarrollo del Estado; cuando, más adelante, Roscher habla repetidamente y con plena conciencia —como es notorio— de «leyes naturales» de la economía y cuando, en fin, en la página IV, el conocimiento de las relaciones con *valor de ley,* individuables entre una masa de fenómenos, es indicada como conocimiento de las propiedas esenciales [12]

tos de vista más importantes contenidos en el trabajo de Rickert antes citado, en la medida en que ellos tienen interés para nosotros. Uno de los fines de este estudio consiste en verificar la utilidad de las ideas de este autor para la metodología de nuestra disciplina. Por ello evito el citarlo a cada paso, cuando habría de hacerlo.

[12] Las consecuencias prácticas que tal identificación, si se toma en serio, puede tener para la representación histórica, pueden verse fácilmente en

y es considerada como el único fin concebible de la ciencia [13]. Puesto que sólo se pueden formular verdaderas «leyes naturales» de los fenómenos sobre la base de abstracciones conceptuales que eliminen aquello que es «históricamente accidental», el objetivo último de la ciencia económica debería consistir en la formulación de un sistema de conceptos de género y de leyes, llevado a cabo con el máximo rigor lógico —por lo que los «accidentes» individuales son, en la medida de lo posible, eliminados—, es decir, compuesto casi exclusivamente por conceptos abstractos, si bien esto parece precisamente la meta que Roscher rechazó en principio. Pero esto es así sólo en apariencia. Su crítica, en realidad, no está dirigida tanto contra la forma lógica de la teoría clásica como contra dos puntos muy distintos, es decir: 1) contra la deducción de *normas* prácticas con valor absoluto a partir de premisas conceptuales abstractas —aquello que Roscher llama el método «filosófico»—, y 2) contra el principio, hasta ahora considerado válido, según el cual la ciencia económica selecciona la materia que es objeto de sus investigaciones. Roscher no duda, en principio, que el conjunto de los fenómenos económicos pueda y deba ser conce-

la *Deutsche Geschichte, I. Ergänzungsband,* de Lamprecht, donde algunas efímeras celebridades de la literatura alemana son señaladas como «importantes por su desarrollo histórico», dado que sin su existencia —la cual sobre esta base alcanza un gran valor— el supuesto sucederse, uniforme y con arreglo a leyes, de los diversos «impresionismos», etc., no podría formarse en la psique social como la teoría prescribe; donde, por otra parte, figuras como Klinger, Böcklin y otros, que producen fastidio a la teoría, son colocados, por así decir, como cemento en los intersticios de la construcción y clasificados bajo el concepto genérico de «idealistas de transición» —y donde aprendemos que la importancia de toda la obra de R. Wagner «aumenta o decae» no en función de aquello que para nosotros es *significativo*, sino en función de si se sitúa o no sobre una determinada «línea de evolución», teóricamente postulada.

[13] La observación antes mencionada, en cambio, no es aceptada por Roscher, al menos en las principales discusiones de su *System*, de donde se desprende sólo, sobre la base de ésta y otras afirmaciones similares realizadas de vez en cuando, que no se trata de la formulación de un claro principio metodológico.

bido sólo como un sistema de *leyes*[14]. («Causalidad» y «legalidad» son para él idénticas, puesto que la primera existe sólo en la forma de la segunda[15].) Sin embargo, el trabajo científico, según él, no consiste sólo en buscar leyes de relación entre fenómenos que acaecen simultáneamente, sino en buscar las leyes de su sucesión; es decir, debe establecer, más allá de las conexiones legales entre fenómenos que suceden en el presente, también y sobre todo, las leyes de desarrollo del decurso histórico.

Frente a esta posición surge entonces la pregunta siguiente: ¿cómo concibe Roscher la relación de principio entre ley y realidad en el transcurso de la historia? ¿Es cierto que aquellos aspectos de la realidad, que espera captar con su red de leyes, pueden entrar en su eventual sistema conceptual de modo que este último contenga realmente aquello que, para nuestro conocimiento, es lo *esencial* de los fenómenos? Y, admitiendo que éste fuera el caso, ¿según qué criterios lógicos deben construirse estos conceptos? ¿Ha reconocido Roscher estos problemas lógicos como tales?

El modelo metodológico de Roscher es recabado del mo-

[14] En total concordancia con Rau, sostiene que «nuestra teoría, las leyes de la naturaleza, etc., tienen que ser tan sólidas que *no puedan ser violadas* por los eventuales cambios de la disciplina cameral (Kameraldisziplin) (véase Rau en su *Archiv* 1835, p. 37 y Roscher, *ibid.*, 1845, p. 158).

[15] La misma posición —si bien expresada con algunas reservas debidas a consideraciones psicológicas— la podemos encontrar, por ejemplo, en la recensión de Schmoller a la obra de Knies (en su *Jahrbuch* 1883, reimpresa en *Zur Literatur der Staats- und Sozialwissenschaften*, p. 203 y ss., cfr. en especial la p. 209) y en Bücher (*Entstehung der Volkswirtschaft*, prefacio a la primera edición), donde leemos: «En todas las investigaciones domina una concepción unitaria del desarrollo con *arreglo a leyes* del proceso histórico-económico». Puesto que el empleo del término «ley» sería chocante si estuviera referido a un proceso *concreto y ocasional*, esta afirmación puede entenderse sólo de dos modos: o quiere significar que el desarrollo legalmente determinado del proceso —como lo asume Roscher— se repite invariablemente en los puntos científicamente *esenciales* de los que Bücher trata, cada vez que tiene lugar en general un proceso, o bien (lo que es más probable) nos encontramos frente a una identificación entre condicionamiento «legal» y «causal», dado que solemos hablar de «leyes causales».

do de proceder de la escuela histórica alemana del derecho, al cual se refiere expresamente, considerándolo como análogo al suyo. Realmente —y en lo esencial esto ha sido ya subrayado por Menger—, el suyo es más bien una peculiar e insólita reinterpretación de aquel método. En su batalla contra el racionalismo jurídico iluminista, Savigny y su escuela llegaron a demostrar el carácter, en principio, irracional y no deducible de máximas jurídicas universales del derecho originado y válido dentro de una comunidad. Pero poniendo el acento sobre las inseparables conexiones que existen entre el derecho mismo y todos los otros aspectos de la vida de un pueblo, con el fin de hacer inteligible el carácter necesariamente individual de todo derecho auténticamente nacional, ellos hipostatizan el concepto *necesariamente* irracional e individual de «Volksgeist» como fuente del derecho, de la lengua y del resto del patrimonio cultural de los pueblos. El propio concepto de «Volksgeist», en efecto, no es empleado por ellos[16] como recipiente provisional, como un concepto auxiliar útil para describir provisionalmente una pluralidad de fenómenos particulares y concretos, cuyo estatus lógico no está todavía claro, sino que, al contrario, es considerado como una entidad real y unitaria de carácter metafísico. Igualmente, no es visto como la *resultante* de innumerables variables culturales, sino como el *fundamento real* de todos los fenómenos culturales peculiares de un pueblo, como la fuente de la que todos ellos *emanan*.

Roscher se sitúa dentro de esta tradición cultural cuyos orígenes, a ciertos efectos, pueden identificarse en Fichte; pues, como se verá, también él cree en la unidad metafísica del *Volkscharakter*[17] y ve en el «pueblo» aquella misma *entidad*

[16] No siempre y no en la obra de todos los representantes de la escuela histórica del derecho, pero sí ciertamente en la obra de sus sucesores en el campo de la ciencia económica.

[17] Véase cómo expone la relación entre carácter del pueblo y condiciones geográficas en el § 37 del *System*, donde, de modo bastante primitivo, intenta defender la posición del «Volksgeist» como «causa originaria y primaria», de una posible interpretación «materialista».

individual[18] que experimenta el desarrollo gradual de la economía, de la forma del Estado y del derecho como parte del propio proceso vital, en analogía con el desarrollo de la vida del hombre. «La economía nace con el pueblo. Es el producto natural de las actitudes y de los instintos que hacen al hombre ser humano»[19]. Pero el concepto «pueblo» no es sometido a ningún análisis posterior. Que no se lo deba considerar, sin embargo, un concepto de género, abstracto y pobre de contenido, parece resultar del hecho de que ocasionalmente (§12 nota 2) se reclama, frente a la concepción «atomista» de la nación como «masa de individuos», heredero de las argumentaciones de Fichte y de Adam Müller. El es (§13) demasiado prudente para emplear incondicionalmente el concepto de «organismo» para explicar la esencia del «pueblo» y de la «economía» y, más aun, insiste sobre el hecho de que lo utiliza únicamente porque es «el modo más breve de referirse a un gran número de problemas»; en todo caso, de estas afirmaciones podemos sacar la conclusión de que el concepto puramente racionalista de «pueblo», en la acepción de colectividad de ciudadanos asociados políticamente, no satisface esta necesidad. En lugar de este concepto de género, que es producto de una abstracción, recurre a la categoría de «pueblo» como totalidad *intuitiva* de una esencia colectiva que, en cuanto portadora de cultura, está *dotada de sentido.*

Con el fin de construir conceptos históricos, no vacíos por la abstracción, la elaboración lógica de semejantes totalidades infinitamente múltiples debería aislar, en su interior, los aspectos significativos para las conexiones *concretas* sobre las que se vaya discutiendo. Roscher es muy consciente de los caracteres esenciales de esta empresa y conoce los problemas

[18] En esto han influido, sin duda, las ideas de la psicología herbartiana sobre las relaciones entre individuo y totalidad; pero es difícil, y aquí de escaso interés, decir en qué medida. Roscher, de vez en cuando, cita a Herbart (§§ 16,22). La «Volkerpsychologie» de Lazarus-Steinthal, por el contrario, tiene orígenes más recientes.

[19] § 14 de *System,* vol. I.

que hacen referencia a la naturaleza lógica de la formación de los conceptos históricos. Sabe que estos conceptos presuponen una *selección* entre la multiplicidad de los datos percibidos, operada no en la dirección de lo que es conforme al *género,* sino en la de lo que es históricamente «esencial»[20]. En este punto entra en escena, sin embargo, la teoría «orgánica» de la sociedad[21], con sus inevitables analogías biológicas, que lleva a Roscher —al igual que a muchos «sociólogos» modernos— a creer que las características de género y los caracteres esenciales son necesariamente idénticos, y que, por tanto, sólo los acontecimientos históricamente recurrentes pueden tener significado[22]. Por este motivo, Roscher cree posible proceder utilizando la multiplicidad intuitiva de los «pueblos», sin clarificar posteriormente el concepto, del mismo modo que los biólogos tratan la multiplicidad intuitiva formada por «elefantes» de un determinado tipo[23]. Los pueblos, piensa Roscher, ciertamente difieren en la realidad del mismo modo que difieren los seres humanos, pero al igual que estas diversidades no obstaculizan la abstracción de diferencias individuales en las observaciones de los anatomistas y de los fisiólogos, tampoco las diversas características individuales de las naciones impiden al historiador considerar a estas últimas como miembros de una misma clase y confrontar su desarrollo con el propósito de encontrar paralelismos que —así piensa él—, a través de un constante perfeccionamiento de la observación, podrán ser elevados al rango de «leyes naturales», válidas para toda

[20] Cfr. las observaciones sobre el concepto «Dinamarca» en la p. 19 de su *Thukydides.*

[21] Como ya he dicho, Roscher cita especialmente a Adam Müller como el creador de la teoría según la cual el Estado y la economía constituyen «un todo puesto al lado y por encima de lo particular y de las generaciones» (*System,* § 13, nota 2). Pero véanse las reservas que, por otro lado, hace al respecto en el *System,* 28, n.° 1.

[22] Esto está ya planteado en el *Thukydides,* p. 21, a pesar de todas las reservas expresadas en las pp. XI y XII del prefacio y en las pp. 20 y 188.

[23] También Knies, como veremos, comparte la idea de que aquello que se entiende por «pueblo» es algo de por sí inmediata e intuitivamente evidente y que no requiere un análisis conceptual.

clase de «pueblo». Ahora bien, es evidente que un complejo de regularidades así descubiertas, por muy importante que pueda ser en casos concretos su provisional valor *heurístico*, no podría ser considerado en ningún caso el *fin* último de una ciencia, sea una ciencia de la «naturaleza» o del «espíritu», ciencia «de leyes» o «histórica»[24]. Aún suponiendo por un momento que se logre reunir un gran número de generalizaciones históricas «empíricas», no dejaría por ello de fal-

[24] Como es sabido, la primera subdivisión de las ciencias se debe a Dilthey, la segunda a Windelband y Rickert; y ambas pretenden clarificar la peculiaridad lógica de la historia. Que el modo en que nos son «dados» los objetos psíquicos no puede constituir el fundamento de alguna específica diferencia esencial, por cuanto hace referencia a la formación de los conceptos en comparación con las ciencias de la naturaleza, es una de las tesis fundamentales de Rickert; que la contraposición entre «experiencia» interior (innere Erlebung) y fenómenos «externos» no es puramente «lógica», sino «ontológica», es (según Dilthey) el punto de partida de Gottl, *op. cit.* El punto de vista sobre el que se basa este estudio se aproxima al de Rickert, en la medida en que este último parte, según mi punto de vista acertadamente, de lo siguiente: los hechos «psíquicos» o «espirituales», según como se quiera distinguir entre estos dos términos tan polivalentes, son, en principio, plenamente accesibles a la comprensión a través de conceptos de género y de leyes, al igual que la naturaleza «muerta». En efecto, el bajo nivel de rigor alcanzable y la falta de cuantificabilidad no son propiedades específicas de los conceptos y leyes relativas a objetos «psíquicos» o «espirituales». La cuestión es, más bien, si las fórmulas con validez general, que podamos eventualmente encontrar, tienen algún valor *cognoscitivo* relevante para la *comprensión* de aquellos aspectos de la realidad importantes para nosotros. Ha de tenerse en cuenta, además, que el «nexo primario universal», tal y como es vivido en nuestra experiencia interior (innere Erfahrung), y que (según Gottl) excluye el recurso a la consideración causal y al procedimiento por abstracción de cuño naturalista —en realidad se trata sólo de que frecuentemente los hace estériles para el conocimiento de lo esencial para nosotros—, se situaría de inmediato a nivel de la naturaleza muerta (y no sólo de los objetos biológicos, a los que Gottl pone en una situación de excepción), en cuanto intentáramos entender un proceso natural en su plena y concreta realidad. Que esto no suceda en el ámbito de las ciencias naturales exactas no proviene de la naturaleza objetiva de lo que les es dado a ellas, sino de la peculiaridad lógica de sus fines cognoscitivos.

Por otra parte, y aceptando también en lo fundamental el punto de vista Rickert, es indudable, y por supuesto no discutido por el propio Rickert, que la contraposición metodológica que guía todas sus observaciones no es la única ni, para algunas ciencias, la esencial. En particular, si se acepta su tesis de que los objetos de la experiencia «interior» y «externa» (*«aussere» und «innere» Erfahrung*) no son dados de modo fundamentalmente igual, entonces, frente a la «inaccesibilidad de principio de las vidas espirituales ajenas», tan fuertemente acentuada por el propio Rickert, puede decirse que el curso de la acción humana y las manifestaciones humanas de todo tipo son susceptibles de una *interpretación provista de sentido* que, en lo referente a otros objetos, tendría un análogo sólo en el terreno de la metafísica, y a través de la cual, entre otras, puede encontrar fundamento una peculiar y a menudo —también por Roscher— puesta de relieve afinidad entre las matemáticas y el carácter lógico de ciertos conocimientos económicos, que puede tener consecuencias importantes pero frecuentemente sobrevaloradas (por ejemplo por Gottl). La posibilidad de dar este paso más allá de lo «dado», que esta interpretación representa, es el criterio específico que, a pesar de los escrúpulos de Rickert, nos justifica cuando reagrupamos aquellas ciencias que emplean metódicamente tales interpretaciones en un grupo especial (ciencias del espíritu). Por este motivo, no es necesario, como veremos más adelante, caer en el error de creer que es preciso, para ellas, un fundamento que corresponda al papel de las matemáticas y buscarlo en una ciencia sistemática aún por desarrollar, como es la psicología social.

tar sobre todo alguna forma de evidencia *causal*, y la elaboración científica, que sólo en este punto podría iniciarse y de la que estos paralelismos son solamente el material, tendría que decidir entonces, ante todo, sobre el tipo de conocimiento al que se aspira. De otro modo se llegaría a un conocimiento exacto, en un sentido científico natural. Entonces tendría que proceder la elaboración lógica a la progresiva eliminación de cuanto aún quedara de individual y a la progresiva ordenación de las «leyes» que hubieran sido identificadas bajo leyes aún más generales, a modo de presupuestos relativamente individuales; y en consecuencia, debería proceder al progresivo vaciamiento de los conceptos generales a formar y a su creciente alejamiento de la realidad empírica inteligible. El ideal lógico de una ciencia tal daría origen a un sistema de fórmulas de validez general absoluta, que constituiría una representación abstracta de los trazos comunes a todos los eventos históricos. Pero es evidente que la realidad histórica, incluidos aquellos procesos y transformaciones culturales de importancia «histórico universal» para nosotros aún tan significativos, nunca podría ser deducida de estas fórmulas[25]. La explicación «causal» con-

[25] Esto no sería imposible sólo de hecho, sino, de acuerdo con la natu-

sistiría, simplemente, en la construcción de conceptos generales de relación y tendría como meta el reducir lo más posible todos los fenómenos culturales a categorías puramente cuantitativas de cualquier clase; por ejemplo: a relaciones de «intensidad» entre el menor número posible de los más simples «factores» psíquicos. Y por lo que respecta al método, la pregunta de si estas fórmulas contribuyen a incrementar la «inteligibilidad» empírica del conjunto, concreto y causal, de la realidad que nos rodea, devendría, en consecuencia, irrelevante.

Si, en cambio, se buscase una *comprensión* intelectual de la realidad que nos circunda, en su «ser devenida» (Gewordensein) necesaria e individualmente condicionado y en sus conexiones necesariamente individuales, entonces la elaboración de aquellos paralelismos no puede emprenderse más que desde un único punto de vista: aquel que nos hace conscientes del *significado* característico de los elementos culturales particulares y concretos, así como de sus causas y efectos concretos, *inteligibles* todos desde el punto de vista de nuestra «experiencia interior» *(innere Erfahrung)* [26]. Los paralelismos podrían servir entonces, simplemente, como instrumentos para comparar los diversos fenómenos históricos en su plena individualidad, y la comparación podría resultar útil con el fin de establecer los rasgos característicos de cada uno de ellos. Los paralelismos podrían constituir un sendero indirecto que,

raleza lógica del conocimiento «legal», también por principio, dado que la elaboración de «leyes» —conceptos de relación de validez general— es idéntica al vaciamiento de contenido de la realidad a partir de conceptos generales. El postulado de la «deducción» del contenido de la realidad de conceptos generales no tendría sentido, como tendremos ocasión de demostrar más adelante con un ejemplo, ni siquiera como ideal pensado en un futuro indefinido. A este respecto, desde mi punto de vista, también Schmoller, en su réplica a Menger (*Jahrbuch* 1883, p. 979), en la frase: «Toda ciencia perfecta es deductiva, puesto que, apenas se dispone de un completo dominio de los elementos, también aquello que es más complejo puede tratarlo como una mera combinación de estos elementos», ha hecho concesiones que carecen de valor incluso en las esferas más propias del empleo de conceptos exactos de ley. Sobre esto volveremos más adelante.

[26] Si podemos aceptar esta expresión de momento sin darle una interpretación más precisa.

partiendo de la ilimitada y por ello insuficientemente inteligible multiplicidad concreta de los datos perceptibles, nos llevara hasta la limitada, y de este modo inteligible, si bien no menos concreta, representación de ciertos elementos de la multiplicidad, que son puestos de relieve porque nosotros los consideramos significativos. En otras palabras, los paralelismos serían sólo uno entre los varios medios posibles para definir conceptos *individuales*. La cuestión de si y cuándo pueden ellos constituir un medio adecuado al fin es muy problemática, y sólo puede resolverse en cada caso concreto. *A priori*, como sea, no es absolutamente verosímil la idea según la cual los aspectos esenciales y significativos de las conexiones concretas estarían contenidos en aquello que es comprensible dentro de los paralelismos, en conformidad con el género. Si no se tiene en cuenta este problema, el uso de los paralelismos puede conducir a la investigación a cometer errores muy graves, como muy a menudo ha sucedido. En conclusión, no existe razón para mantener que el *fin* último de la formación de conceptos deba ser el ordenar conceptos y leyes, obtenidos con ayuda de los paralelismos, bajo otros conceptos y leyes de cada vez mayor validez general (y por consiguiente, de contenido cada vez más abstracto).

Hasta aquí han sido discutidas dos posibilidades: por un lado, la selección, en cuanto valor de conocimiento, de aquello que es conforme a *género* y su ordenación dentro de *fórmulas* abstractas válidas generalmente; por otro, la selección de aquello que es individualmente *significativo* y su disposición dentro de *conexiones* universales, pero de carácter singular [27]. Puede haber, sin embargo, una tercera posibilidad para el análisis de los fenómenos del desarrollo histórico de la cultura, en cuanto que nos situemos sobre el terreno de la teoría hegeliana del concepto y busquemos superar el «hiatus irrationalis» entre concepto y realidad recurriendo a con-

[27] Sobre las diferencias tan simples, pero a menudo tan ignoradas, entre los distintos significados del término «universal», con el que tan frecuentemente hemos de encontrarnos, es fundamental el ensayo de Rickert, «Les quatre modes de l'universel en historie», publicado en *Revue de Synthèse historique*, 1901.

ceptos «generales» que, como realidades metafísicas, comprendan e impliquen las cosas y procesos concretos como episodios *reales* del propio *devenir*. Dentro de esta concepción «emanantista» de la naturaleza y validez de los conceptos «más elevados», es posible afirmar lógicamente que la relación entre concepto y realidad es pensable, por una parte, de modo rigurosamente racional, es decir, que la realidad es deducible descendiendo desde los conceptos generales, y que así, por otra parte, esta relación puede, a la vez, ser comprendida de manera totalmente intuitiva; ascendiendo hacia los conceptos, en efecto, la realidad no pierde ninguno de sus contenidos intuitivos. La maximización del contenido y de la extensión de los conceptos son condiciones que pueden así ser satisfechas simultáneamente, desde el momento en que se implican mutuamente, siendo cada «caso concreto» no sólo un miembro de una clase, sino también parte de un conjunto que es representado por el concepto. El concepto «más general», del que cualquier cosa tendría que ser deducible, sería entonces también el más rico en contenido. Pero un conocimiento conceptual de este género, que se aleja cada vez más del tipo de conocimiento analítico-discursivo propio de nosotros, por cuanto despoja a la realidad de toda su concreción mediante la abstracción, se haría accesible sólo a un conocimiento que habría de ser [28] análogo (pero no igual) al de las matemáticas [29]. Y el

[28] Dejamos a un lado, por ahora, los problemas lógicos, centrales para la ciencia económica, a los que conduce el tipo específico de conocimiento intuitivo que es accesible a la interpretación de las motivaciones humanas, y de los cuales se ha ocupado últimamente el propio Gottl, *op. cit.* Se puede decir que Roscher no utiliza de ningún modo este punto de vista. Según él, nos aproximamos al conocimiento del complejo de la acción humana discursivamente y desde el exterior, al igual que ocurre con el conocimiento de las conexiones naturales. Por lo que respecta a la «introspección» como fuente de conocimiento, cfr. la breve observación hecha en la p. 1.036 de *Geschichte der Nationalökonomie*. Véase también, allí mismo, el pasaje, citado tan a menudo, sobre el relativamente modesto alcance de la distinción entre «inducción» y «deducción». Esta última es identificada con la introspección, si bien Roscher no se preocupa, ni aquí ni en otro sitio, de desarrollar los problemas lógicos que de ello se derivan.

[29] Cfr. sobre este punto, y sobre este problema en general, el excelente

presupuesto metafísico de su contenido de *verdad* consistiría en el hecho de que los contenidos conceptuales se comportan como entidades metafísicas que estarían detrás de la realidad, la cual, a su vez, nace necesariamente de ellos en un sentido similar a aquel según el cual los teoremas matemáticos «resultan» el uno del otro. Por lo que respecta a Roscher, está suficientemente familiarizado con el problema que estamos tratando.

Sus relaciones con Hegel [30] están condicionadas por la influencia que sus maestros Kanke, Gervinus y Ritter [31] han ejercido sobre él. En su *Thukydides* objeta al método de los «filósofos» [32] que en él hay una «gran diferencia entre el pensar un concepto y el pensar su contenido». Para los filósofos el concepto «más elevado» es la «causa» del más inferior, es decir, del hecho de haber sido pensado en un sistema de conceptos. Por ello, el historiador no puede aplicar este método al mundo real, ya que toda explicación «filosófica» es una definición, *mientras que toda explicación histórica es una descripción* [33]. La verdad y la necesidad filosóficas están, según él, en el mismo plano que las *poéticas:* son válidas «en el vacío» [34]. Pierden necesaria e igualmente su validez, una vez introducidas en el ámbito de lo histórico, del mismo modo que la historia pierde su validez cuando intenta

trabajo de un alumno muy aventajado de Rickert: E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, p. 39 y ss., p. 51 y ss., p. 64.

[30] Su detallada toma de posición frente a Hegel, contenida en *Geschichte der Nationalökonomie*, p. 925 y ss., es para nosotros irrelevante, ya que se limita a criticar de Hegel, casi exclusivamente, su juicio sobre concretas cuestiones prácticas. Es relevante sólo el respeto con que trata «el desarrollo en tres estadios desde la universalidad abstracta hasta la universalidad concreta a través de lo particular», que «toca una de las más profundas leyes del desarrollo histórico», pero sin añadir nada más.

[31] También B. G. Niebuhr, de quien hace un bello recuerdo en *Geschichte der Nationalökonomie*, p. 916 y ss., es incluido entre sus maestros.

[32] *Thukydides*, p. 19. Aunque lo menciona a veces en otras partes (pp. 24, 31, 34, 69), en este punto *no es mencionado* Hegel.

[33] *Ibid.* p. 28.

[34] *Ibid.* p. 24 y ss. en particular p. 27.

comprender en sí el desarrollo filosófico y conceptual: las instituciones y acontecimientos históricos no pueden formar parte de un sistema de conceptos [35]. No es tanto el uso de conceptos lo más abstractos y generales posible lo que da coherencia al trabajo del historiador —y al trabajo del poeta—, cuanto la «visión global» [36]. No es ciertamente con una fórmula o con un concepto bien definidos que se pueda explicar adecuadamente esta «idea general». La historia, como la poesía, intenta comprender la plenitud de la vida [37], y buscar analogías es un medio útil para este fin, pero también es un instrumento con el que «el torpe puede hacerse daño fácilmente» y que «tampoco prestará grandes servicios al hábil» [38]. Cualquiera que sea el juicio que en lo concreto merezcan estas frases de Roscher, parece, de momento y a primera vista, que él reconoció correctamente la naturaleza de la irracionalidad histórica. Sólo que, en el mismo escrito, algunas de sus afirmaciones muestran que, sin embargo, no había comprendido plenamente su alcance.

Sus observaciones están orientadas sólo a refutar la dialéctica hegeliana [39] y a colocar la historia *junto a las ciencias de la naturaleza,* sobre el terreno común de la *experiencia (Erfahrung).* Roscher no conoce, en efecto, ninguna diferencia entre la elaboración conceptual histórica y la propia de las ciencias exactas de la naturaleza. En su visión, ellas están en la misma recíproca relación en que se encuentran la escultura y la poesía en el *Laokoon* de Lessing [40]: lo que las diferencia depende únicamente de la *materia* que elaboran y no de las propiedades lógicas del tipo de *conocimiento* al que aspiran. Y con la «filosofía» —en el sentido que Roscher atribuye a esta palabra— la historia comparte el «feliz destino» de ordenar «aquello que aparentemente carece de regla sobre la base de principios generales» [41].

Puesto que el fin de la historia [42] consiste en clarificar la dependencia causal de los fenómenos culturales (en el sentido más amplio del término), su «principio» puede ser sólo el de la conexión causal. Y en este punto se encuentra la afirmación, característica de Roscher [43], según la cual sería una costumbre de la ciencia —y en verdad de toda ciencia— «indicar, por medio de las conexiones causales entre diversos objetos, el fenómeno *más importante* como la *causa* del menos importante». Esta afirmación, que lleva escrita en la frente su origen emanantista, se hace inteligible sólo si se tiene en cuenta que Roscher usa la expresión «más importante» en el mismo sentido en que Hegel emplea el término «general», sin distinguir, sin embargo, más tarde entre esta acepción hegeliana y aquello que es «general» conforme al *género,* como nuestra consideración del método de Roscher nos mostrará repetidamente. Roscher, efectivamente, identifica los dos conceptos: general en cuanto conforme al género y general en cuanto amplio de contenido, como si fueran sinónimos. Y, más aún, no distingue entre la *validez* general del concepto, identificada con la conexión universal, y el *significado* general del objeto que es conceptualizado: los «caracteres conformes a ley», como vimos, son los «caracteres esenciales» del fenómeno [44]. En consecuencia, es obvio pa-

[35] *Ibid.* p. 29.
[36] *Ibid.* p. 22. La diferencia entre verdad artística y verdad científica es tratada en las pp. 27 y ss.
[37] *Ibid.* p. 35.
[38] Prefacio, p. XII.
[39] Roscher no aborda nunca una discusión más profunda de aquella forma de la dialéctica hegeliana representada por *El Capital* de Marx. Sus ataque a Marx en *Geschichte der Nationalökonomie,* pp. 1.221 y 1.222 (¡una sola página!) son de una pobreza desconcertante y demuestran que por aquel tiempo (1874) había desaparecido toda reminiscencia de la importancia de Hegel.
[40] Así en *Thukydides,* p. 10.

[41] *Ibid.*, p. 35.
[42] *Ibid.*, p. 58.
[43] *Ibid.*, p. 188.
[44] También en el caso de la producción *artística* la «cosa más importante», la que exclusivamente le interesa (aquello que un artista quiere y debe comprender de un fenómeno), es lo que «*retorna* en cada época, en todos los pueblos y en cada corazón» (*ibid.*, p. 21, con los ejemplos de *Hermann y Dorothea* y de los discursos en *Thukydides*).

ra él —como por otro lado para otros muchos aún hoy— que, puesto que los conceptos generales se forman procediendo por abstracciones de la realidad, debe ser posible deducir la realidad partiendo, en sentido opuesto, de los conceptos generales, una vez asumido que éstos hayan sido correctamente construidos. En su *System* hace ocasionalmente[45] referencia expresa a la analogía con las matemáticas y a la posibilidad de revestir con fórmulas matemáticas ciertos teoremas de la ciencia económica; sólo teme que, dada la riqueza de la realidad, dichas fórmulas puedan ser demasiado «complicadas» para poder ser utilizadas prácticamente. Roscher, pues, no hace ninguna distinción entre conocimiento conceptual y conocimiento intuitivo: trata las fórmulas matemáticas como abstracciones, a modo de conceptos de género. Todo concepto es para él una imagen ideal de la realidad[46], mientras que las «leyes» son normas objetivas frente a las cuales la naturaleza se encuentra en una relación similar a aquella que une al «pueblo» con las leyes del Estado. La forma de elaborar su propio esquema conceptual muestra, por tanto, que su posición, en principio, es distinta de la de Hegel, a pesar de que emplea ideas metafísicas que sólo podrían ser desarrolladas coherentemente dentro del esquema emanantista hegeliano. El método que procede a la construcción de paralelismos es para él la forma específica de manifestación del progreso del conocimiento histórico causal[47]: éste, sin embargo, *no es nunca completo, y por este motivo* la realidad no puede ser nunca *realmente* deducida de los conceptos así surgidos, como en cambio sucedería, según él, si fuera posible remontarse a las «leyes» últimas y más

[45] § 22 del *System*, vol. I.

[46] Confrontar al respecto, entre otras, las afirmaciones de Rickert en *Grenzen*, p. 245 y ss.

[47] «Todo juicio histórico se basa sobre innumerables *analogías*», dice Roscher en el *Thukydides*, p. 20. Esta frase, estrechamente unida al error de ver en el estudio de una *psicología* —¡aún por construir!— el presupuesto de una investigación histórica exacta, causa extrañeza después de haber visto las enérgicas palabras que dirige contra el abuso de las analogías históricas en la p. XI del prefacio.

abstractas de todo el devenir: al devenir histórico, en cuanto objeto de nuestro conocimiento, le falta la *necesidad*[48], de forma que resta necesariamente un «horizonte inexplicable», y es precisamente tal horizonte lo que constituye el nexo de toda la realidad[49], puesto que de él dimana esta última. Pero no nos es dado el entenderlo o el representarlo con el pensamiento —como en cambio quería Hegel—. Es irrelevante, piensa Roscher, llamar a este horizonte «*fuerza vital, tipo de género o idea de Dios*» —nótese aquí la extraña mezcla de moderna teoría biológica con terminología platonizante y escolástica—. La tarea de la investigación científica es «la progresiva reducción de sus límites». Por consiguiente, los conceptos hegelianos existen como realidades metafísicas, pero, precisamente porque tienen este carácter, no nos es dado entenderlos con el pensamiento.

Si nos preguntamos ahora cuál es el obstáculo principal que impide a Roscher aceptar la forma en que Hegel realiza la superación de los límites puestos al conocimiento discursivo, aun viendo, en principio, de modo más o menos análogo la relación entre concepto y realidad, debemos considerar, en primer lugar, su concepción religiosa. Para Roscher las leyes últimas y más abstractas del devenir —las leyes «más generales» en la acepción de Hegel— son «ideas de Dios», y las leyes naturales son sus decretos[50]. Su agnosticismo frente a la racionalidad de la realidad se basa, en efecto, sobre la idea religiosa de que, si bien lo humano y lo divino son cualitativamente afines, lo que es humano es finito y limitado, mientras que el espíritu divino es infinito. Las especulaciones filosóficas —y esta afirmación es característica de Roscher (*Thukidides*, p. 37)— son producto de la

[48] Cfr. *ibid.*, p. 195.

[49] § 13, nota 4 del *System*, vol. I.

[50] La posición de Roscher frente a los milagros es reservada y conciliante (cfr. *Geistliche Gedanken*, pp. 10 y 15, entre otras). Al igual que Ranke, también él intenta explicar el concreto devenir sólo en términos de motivos naturales. También para él, cuando Dios entra en la historia termina nuestro conocimiento.

propia época; las ideas «son nuestras propias creaciones»; pero, como dijo Jacobi, nosotros tenemos necesidad de «una verdad de la que se pueda decir que somos su creación». En el mismo libro, en la página 188, Roscher añade que todas las fuerzas motrices activas en la historia pertenecen a una de estas categorías: acciones humanas, condiciones materiales y *decretos sobrehumanos*. Sólo si le estuviera permitido penetrar en la última de estas fuerzas podría realmente el historiador hablar de necesidad, puesto que la libertad (conceptual) de la voluntad permite emplear en la investigación empírica estas categorías sólo cuando la coerción aparece a través de «la superioridad real de una voluntad ajena». Mas la investigación histórica, para Roscher, como para Tucídides y Ranke, esculpe todo según motivos humanos, terrenales e inteligibles, acordes con el carácter de quien actúa: no piensa tener que *encontrar* a «Dios en la historia»; y cuando nosotros nos preguntamos qué deba de entenderse con la τύχη de Tucídides (o por la misma divina Providencia de que habla Roscher), Roscher responde *(ibíd.*, p. 195) reenviándonos a la creación preestablecida de la *personalidad* por Dios. En el trabajo de Knies, con el que nos enfrentaremos más tarde, hay una visión de la unidad metafísica de la «personalidad» cuya emanación es su mismo actuar; en Roscher, en cambio, ésta se basa sobre la fe en la Providencia. Los límites del conocimiento discursivo le parecen, por tanto, naturales, en cuanto queridos por Dios, y consiguientes a la esencia conceptual de la finitud; puede decirse más bien que, junto a la sobriedad del científico concienzudo, es precisamente su fe religiosa lo que le inmuniza —como ya a su maestro Ranke— contra aquella necesidad panlogista, propia de Hegel, que disolvía el Dios personal (en un sentido tradicional) en una forma para él preocupante [51]. Si se me permite

[51] En conjunto, pues, Roscher no abandona el terreno de la lógica analítica kantiana, pese a no utilizarla correctamente y no conocerla quizás a fondo. De Kant cita esencialmente sólo: *Die Anthropologie* (§ 11, nota 6 del System, vol. I) y *Die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre*. El capítulo de *Geschichte der Nationalökonomie*,

la comparación, puede clarificarse el papel que, en la empresa científica de Ranke y de Roscher, desempeña la fe de Dios recurriendo a la analogía con el papel desempeñado por el monarca en un Estado estrictamente parlamentario: a la enorme economía de energía política obtenida cuando el más alto cargo del Estado es ocupado establemente, aunque su titular no tenga ninguna influencia personal sobre los asuntos concretos de Estado —en cuanto que las fuerzas políticas son descargadas de tenerse que comprometer en una lucha de poder por el dominio del Estado (al menos relativamente) y pueden dirigirse hacia un trabajo positivo al servicio del Estado—, corresponde la eliminación de aquellos problemas metafísicos que no pueden resolverse en el ámbito de la historia empírica, relegándolos a la esfera de la religión, lo que tiene como resultado la protección de la imparcialidad de la investigación histórica contra la especulación. Que Roscher no haya roto el cordón umbilical que une su concepción de la historia a la «teoría de las ideas» (en sentido metafísico), como en cambio hizo con éxito Ranke, se explica por el aplastante peso del esquema conceptual hegeliano, del que incluso sus opositores —como Gervinus— consiguen sustraerse sólo con lentitud y únicamente bajo la forma de la cada vez más descolorida teoría de las ideas de Humboldt [52]. Frente a la eliminación de todo principio objetivo para la subdivisión de la enorme cantidad de material histórico de que se dispone, él está evidentemente dominado por el miedo a profundizar en una doctrina humboldtiana de las ideas, o de tener que asumir una «concepción» demasiado arbitraria y subjetiva [53]. Finalmente, como he-

p. 635 y ss., en el que Kant es despachado muy superficialmente como representante del «subjetivismo», muestra su profunda antipatía —tanto de historiador como de hombre de fe— hacia toda verdad puramente *formal*.

[52] Roscher cita de Humboldt los estudios, muy debatidos también últimamente, aparecidos en *Abhandlungen der Berliner Akademie* de 1820: *Thukidides*, p. 44. En el mismo libro cita frecuentemente *Die Historik* de Gervinus. (Sobre la gradual disolución del carácter metafísico de la «idea» en Gervinus cfr., entre otras cosas, la *Jenenser Dissertation* de Dippe, 1892).

[53] Véase la polémica con Droysen sobre la cuestión de la «imparcialidad»,

mos subrayado, acaba por imponerse el capcioso paradigma de la escuela histórica del derecho.

EL CONCEPTO DE DESARROLLO DE ROSCHER Y LA IRRACIONALIDAD DE LA REALIDAD

Consideramos ahora el modo en que se manifiesta la posición teórico-cognoscitiva de Roscher —admitiendo que pueda hablarse de tal cosa— cuando afronta el problema de las «leyes históricas del desarrollo», cuya identificación, como acabamos de ver, es la meta de la historia.

Tratar al conjunto de los «pueblos» como *un conjunto compuesto por miembros de un mismo género* presupone naturalmente que el desarrollo de cualquier pueblo pueda concebirse como un típico ciclo cerrado, al modo de un organismo particular. Roscher afirma que tal es el caso de aquellos pueblos que han presentado un desarrollo cultural [54], el cual se manifiesta en el surgir, el envejecer y el declinar de las naciones civilizadas. Según él, éste es un proceso que, a pesar de suceder en formas aparentemente diversas, se verifica en toda nación al igual que en todo individuo físico. En cuanto partes de un proceso vital de los pueblos, los fenómenos económicos han de entenderse «fisiológicamente». Los pueblos, para él —como ha afirmado correctamente Hintze [55]—, son «entidades biológicas». Ante el tribunal de la

Thukydides, pp. 230-1, vol. I, en la cual participa también su maestro Ranke. También el carácter formal de las igualmente discutibles épocas históricas roscherianas se explica, en parte, por su aspiración a la «objetividad». El no encuentra (en su opinión) ninguna otra base indiscutible más que el simple hecho del «envejecimiento» de los pueblos.

[54] Como es sabido, al respecto, Roscher es de la opinión que el estudio del desarrollo cultural de los pueblos de la antigüedad clásica, cuyo ciclo vital se nos presenta como concluido, puede proporcionarnos indicaciones sobre el curso de nuestro propio desarrollo. Una cierta influencia de tales reflexiones roscherianas puede encontrarse entre las primeras afirmaciones de E. Meyer, que, sin embargo, claramente impresionado por el camino emprendido por Lamprecht, se sitúa ahora en una posición cuyos rasgos esenciales, como veremos, han sido trazados ya por Knies.

[55] En un ensayo que tendremos ocasión de citar más adelante y que se encuentra en el *Jahrbuch* de 1897.

ciencia —y esto Roscher lo afirma expresamente— su desarrollo vital es, en principio, *invariablemente igual*, y a pesar de que a veces pueda parecer lo contrario, «nada de nuevo» aparece bajo el sol [56]; siempre y sólo las mismas antiguas cosas, a las que se añaden particularidades puramente «accidentales» que, por este motivo, son científicamente irrelevantes: un modo de considerar las cosas manifiesta y específicamente propio de las ciencias naturales [57].

Este ciclo vital que caracteriza a todos los pueblos que tienen una cultura se manifiesta naturalmente en estadios culturales típicos. A esta conclusión llega ya Roscher en el *Thukydides* (cap. IV), cuando afirma que «el principio fundamental de toda la investigación histórica es la posibilidad de descubrir en cada obra la humanidad entera»; por lo cual es tarea del historiador —y aquí él piensa sobre todo en el historiador de la literatura— confrontar toda la literatura de la antigüedad clásica con la literatura de los pueblos latinos y germanos para identificar las leyes de desarrollo de *todas*

[56] Algunos historiadores modernos (v. Below, *Histor, Zeitschr.*, 81, 1898, p. 245) hablan de «paralizantes conceptos de desarrollo legal» y atribuyen a la historia la tarea de liberarnos de la «envilecedora y obtusa impresión que intenta inculcar en nosotros la teoría científico-natural sobre la dependencia de leyes generales». Pero Roscher no advierte una tal exigencia. El desarrollo de la humanidad es, para él, algo temporalmente circunscrito, en el sentido *religioso* del Antiguo Testamento. Y el que a los pueblos les sea prescrito por Dios que el curso de su vida se desarrollará a lo largo de un cierto camino y de acuerdo con ciertos estadios, puede dañar al deber y al placer profesionales del hombre de Estado tan poco como la conciencia de que nos hemos de hacer viejos y morir paraliza a los individuos.

Por lo demás, la experiencia (*Erfahrung*) habla contra la observación de v. Below, quien —pese a ser un agudo y sobremanera eficaz crítico de las construcciones a priori— procede aquí, a su vez, de un modo demasiado «constructivo». Los innovadores más radicales estaban bajo los efectos e influencia de la doctrina calvinista de la predestinación, del «hombre máquina» y de la creencia marxista en la catástrofe. Tendremos ocasión de volver aún sobre este punto.

[57] «Propio de las ciencias naturales» debe ser entendido, aquí y en lo sucesivo, en el sentido de «propio de las ciencias de leyes», es decir, hace referencia al método *exacto* de las ciencias de la naturaleza.

las literaturas. Si se extiende el parangón al desarrollo del arte y de la ciencia, de las visiones del mundo y de la vida social, se obtiene que el desarrollo no es otra cosa que una sucesión de estadios esencialmente idénticos en *todas* las esferas de la cultura. Roscher recuerda, de pasada, que a menudo se ha querido probar el carácter del pueblo incluso con su propio vino. El alma metafísica del pueblo que en este caso se manifiesta, es concebida como una constante siempre idéntica a sí misma y de la cual proceden todas las «propiedades de carácter» de un pueblo concreto [58], porque, como el alma de los individuos, es una creación directa de Dios. Por otra parte, análogamente a la edad del hombre, se concibe su alma como aquello que subyace a los procesos de desarrollo que, en sus puntos esenciales, se verifican en todos los pueblos y en todas sus esferas. Epocas típicas, convencionales e individualistas se disuelven en la poesía, en la filosofía y en los escritos históricos, incluso en el arte y en la ciencia, en un ciclo rigurosamente determinado que se cierra siempre con un inevitable «declinar». Roscher saca todo esto de ejemplos tomados de la literatura antigua, de la Edad Media y de la Edad Moderna hasta el siglo XVIII [59], e interpreta su teoría —según la cual la historia podría ser maestra, ya que el futuro tiende «de modo humano a retornar siempre al pasado»— de un modo muy característico, empleando los mismos famosos términos que usó Tucídides para describir los fines de su obra (I, 22). Su visión del valor del conocimiento histórico [60] —la liberación de la deificación y del odio entre los hombres a través del conocimiento «de aquello que permanece» en el flujo de los fenómenos efímeros— muestra una vaga influencia spinoziana, mientras que otras expresiones suenan casi fatalistas [61].

[58] Véase la posición característica en el § 37 del *System*, vol. I, y la ya citada en el *Thukydides*.

[59] *Thukydides*, pp. 58, 59, 62 y 63.

[60] *Ibid.*, p. 43.

[61] La obra concluye de este modo (p. 502): «Así, desde siempre, los planes predilectos de los períodos decadentes no han tenido como consecuencia la libertad y la felicidad que prometían, sino que sólo han servido para aumentar la esclavitud y los sufrimientos».

Desde el punto de vista de lo que aquí nos interesa, debe recordarse también que Roscher ha expuesto esta teoría suya [62] en el ensayo sobre la ciencia económica y la antigüedad clásica (1849).

Es evidente que la vida económica no puede evitar el fenómeno universal de la sucesión típica de los estadios. Con este propósito distingue Roscher tres estadios típicos de la economía, según cuál de los tres factores típicos prevalezca

[62] Actualmente es Lamprecht sobre todo el que, entre los historiadores, trabaja con analogías biológicas y con conceptos similares. También aquí la nación es concebida hipostáticamente como entidad «psicosocial» que experimenta (erlebt) en sí un desarrollo —como dice expresamente Lamprecht (*Jahrb. f. Nationalökonomie*, 69, p. 119)— de «carácter biológico», lo que significa un desarrollo por estadios «típicos» y «regulares» según leyes definidas. Este desarrollo es concebido como «crecimiento constante de la energía psíquica» de la nación (*Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswiss. N.F.I.*, p. 109 y ss.): la tarea de la ciencia es observar y «explicar causalmente» (?), en los pueblos que han «concluido su propio desarrollo» —de nuevo una idea de Roscher—, cómo se presenta en todo pueblo «normalmente desarrollado» la sucesión necesaria de épocas culturales típicas y recurrentes. Los «diapasones» (!) de Lamprecht están anticipados en las afirmaciones contenidas en el capítulo 4 del *Thukydides*, que son reproducidas en su texto, y lo mismo vale para sus muy diletantes construcciones de historia del arte. Y, si se prescinde del «animismo» y el «simbolismo», por una parte, y del «subjetivismo», por otra, lo mismo puede decirse de las categorías utilizadas para diferenciar las diversas épocas. El instrumento lógico que emplea Lamprecht: la hipótesis de la «nación» en cuanto portadora colectiva de aquellos procesos psíquicos de los que, según él, debería ocuparse la «psicología social», es lo mismo de todas las teorías «orgánicas». La referencia a la «ley de los grandes números», para corroborar la «legalidad» del devenir de los fenómenos sociales colectivos a pesar de la «libertad» empírica de los individuos, reaparece también en su texto, si bien de una forma un tanto velada.

La diferencia entre Roscher y Lamprecht se cifra exclusivamente en la sobria escrupulosidad del primero, que no cree nunca en la posibilidad de poder formular la esencia del cosmos, como un todo, en uno o varios conceptos abstractos, y en la *práctica* utiliza su propio esquema dentro de límites bien determinados, ilustrando y disponiendo el material sin hacer de su confirmación el *fin* de su propio trabajo científico y sin ceder ni un ápice en su propia imparcialidad. Véase *supra* (pp. 21-23) las afirmaciones recogidas del *Thukydides*.

en la producción de bienes: la «naturaleza», el «trabajo» o el «capital», y sostiene que «en todo pueblo plenamente evolucionado» pueden encontrarse los tres períodos correspondientes.

Según nuestro actual modo de considerar, orientado hacia el marxismo, es algo de por sí completamente evidente concebir el desarrollo de la vida de un pueblo como *determinado* por estadios económicos típicos y ver en la decadencia de su desarrollo cultural —si asumimos por un momento que esta tesis de Roscher haya sido probada— el resultado de consecuencias, para la vida de las naciones y de los individuos, inevitablemente conectadas al dominio del «capital». Pero Roscher ha pensado tan poco en esta posibilidad, que menciona, en los principales pasajes de su *System*, esta teoría de los estadios económicos típicos[63] sólo como uno de los posibles principios de clasificación (§78), sin darle ninguna especial importancia. El es más bien de la opinión de que el problema del proceso fundamental de la vida y, por tanto, la cuestión de las razones por las que un pueblo declina y perece, es difícil de resolver, del mismo modo que difícilmente podría darse una causa de orden natural a la universal —y no menos indudable— condición mortal del hombre. La muerte, según él, es consiguiente a la «esencia» de la finitud[64], y su suceder empíricamaente sin excepciones es un hecho al que se puede dar una interpretación metafísica, pero no una exacta explicación causal[65]. Con palabras de Du Bois-Reymond: es un «enigma universal».

[63] Contenido en el ensayo de Roscher sobre las relaciones entre ciencia económica y antigüedad clásica, que está recogido en el volumen *Ansichten der Volkswirschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte*, vol. I. Como ya dije, este ensayo apareció en 1849.

[64] Véanse las observaciones, muy indicativas, realizadas al final del § 264 y en las correspondientes notas. El carácter lógico de una argumentación tan fuertemente impregnada de religiosidad es manifiestamente emanantista, pero ¡con cuánta prudencia evita Roscher referirse de forma directa, al formularla, a un orden divino!.

[65] También por este motivo se limita Roscher a ilustrar la «muerte» de los pueblos con observaciones bastante vagas (§ 264), entre las cuales encontramos tanto el «inevitable desgaste de todos los ideales», como el «debilitamiento causado por el placer». En *Geschichte der Nationalökonomie* (p. 922), siguiendo las afirmaciones de Niebuhr, la desaparición en determinadas fases de la cultura de las capas medias es presentada como la «principal forma del envejecimiento de los pueblos muy cultos». El punto de vista de Roscher, dado su optimismo religiosamente condicionado, no tiene ninguna relación con el moderno pesimismo cultural de tipo histórico-filosófico, representado en el ámbito científico, entre otros, por Vierkandt. También en las posteriores ediciones (nota 7 del § 16) reafirma explícitamente que su idea sobre la «necesidad» de la «decadencia» de todo «organismo», y, *por tanto*, también de la «vida de todo pueblo», le separa de Schmoller. En el *Thukydides*, p. 469, apelando a Aristóteles (*Política*, V, 7, 16), señala como una de las «más profundas leyes del desarrollo» el que las *mismas* «fuerzas» que conducen a un pueblo a la cumbre de su desarrollo cultural, si siguen actuando, se convierten en responsables también de su decadencia, de tal manera que en el *System* puede afirmar: «Los grandes soberanos, en cuyo honor se dice que han conquistado el mundo por su tenacidad, de haber persistido otros cincuenta años en su esfuerzo, lo habrían perdido casi con toda seguridad (!)». Como vemos, se trata de una construcción mitad platónica y mitad hegeliana, pero con un giro religioso: la «idea» de la *finitud*, que contiene la necesidad de aquel decurso, es firme decreto divino.

El problema lógico de cómo se pueda establecer una sólida relación entre este esquema del desarrollo, biológicamente fundamentado, y la investigación empírica, que considera hechos individuales y construye paralelismos, difícilmente podría ser resuelto por Roscher, aun en el caso de que su filosofía de la historia fuese diversa. La proposición sobre el inevitable declinar y muerte de un pueblo no comparte la naturaleza lógica de una ley del movimiento, que se basa sobre una abstracción, y ni siquiera comparte la naturaleza lógica de un axioma matemático intuitivamente evidente. Aun admitiendo que sea totalmente *abstracta* —y asumirlo es posible, al menos en principio[66]—, la proposición no podría en modo alguno asumir la función que Roscher le asigna, puesto que estaría completamente *vacía de contenido*.

[66] La «muerte» de los pueblos sería posible sólo identificando el concepto de «pueblo» con la organización política, concebida conforme al género, de los Estados; por consiguiente, sería posible sólo a través del *vaciamiento* racionalista del concepto de «pueblo». El «declive» se reduciría entonces, simplemente, a la idea, vacía de contenido, del transcurso de un período de tiempo considerable.

Retroceder a los estadios más antiguos de un pueblo no debe significar ciertamente, en su opinión, una subsunción de los procesos económicos como *casos particulares* bajo un concepto general, sino el incluir causalmente su curso en un *conjunto universal* de acontecimientos[67], de los que ellos son parte constitutiva. Los conceptos de «declinar» y de «muerte» de un pueblo tendrían que ser pensados, consecuente y naturalmente, como conceptos, desde el punto de vista de su contenido, más extensos; el «declinar» y la «muerte» tendrían que ser vistos como procesos de infinita complejidad, y es axiomático que no sólo su regularidad empírica, sino también su necesidad legal (como Roscher la entiende) se pueda revelar solamente a un conocimiento intuitivo. Por lo que respecta a las relaciones entre el proceso global y los varios procesos parciales de los componentes económicos, parecen existir, desde el punto de vista científico, dos posibilidades: la primera consiste en considerar la explicación del proceso complejo y continuamente recurrente (como Roscher lo ve), a partir de los procesos individuales continuamente recurrentes, como el objetivo a perseguir, demostrando la necesidad legal de las conexiones y de las sucesiones de los procesos parciales, y en este caso el proceso total designado por el concepto más extenso deviene la resultante de los procesos parciales individuales. Pero Roscher no intenta seguir este camino, desde el momento en que ve en el proceso total (declinar y muerte) más bien su fundamento[68]. Y veremos dentro de poco también cómo, de acuerdo con la posición asumida a propósito del conocimiento discursivo[69], considera el punto de vista opuesto no sólo imposible de hecho para la ciencia económica, sino también imposible por principio. O bien (segunda posibilidad) se puede adoptar el punto de vista del emanantismo y construir la realidad empírica mediante «ideas» de las que se puedan derivar conceptualmente, como consecuencias necesarias, los procesos individuales, y de las cuales la superior tendría que manifestarse en el proceso total de forma intuitivamente cognoscible. Pero (como hemos visto) Roscher no asume ni siquiera este punto de vista, pues sostiene que una tal «idea», que para él es una idea divina, está más allá de los límites de nuestro conocimiento, y porque además la escrupulosidad del historiador le hace inmune a la fe en la posibilidad de deducir la realidad de conceptos.

El resultado, finalmente, es una incoherencia entre su posición metodológica y su idea fundamental sobre las leyes del desarrollo histórico[70]. Su amplia cultura histórica se muestra en la reunión e inteligente interpretación de una gran cantidad de datos históricos, pero —como ha señalado enfáticamente Knies— no se puede hablar de un método aplicado con coherencia, ni siquiera en el caso del análisis de la *sucesión* histórica de las instituciones económicas, al que atribuye tanta importancia.

De modo totalmente análogo se comporta en los escritos sobre el desarrollo de las formas de organización *política*[71]. Mediante paralelismos históricos llega casi a describir las (supuestas) regularidades que se suceden en las formas del Estado y que indican —piensa él— las propiedades recurrentes en el desarrollo de todo pueblo civilizado, y las excepciones que pueden encontrarse —afirma— pueden ser explicadas

[67] Roscher, en verdad, no se apercibe de esta contraposición lógica de principio. El identifica (§ 12, nota 3) de modo característico la abstracción conceptual con el descomponer una *conexión* en sus componentes. La disección de los músculos y de los huesos por un anatomista representa para él algo análogo a la abstracción.

[68] Recordemos aquí qué es lo que dice en el *Thukydides* a propósito del principio de causalidad: lo que es «más importante» tiene que ser visto como el fundamento real del que emanan los fenómenos concretos. Véase *supra*, pp. 23-25.

[69] Véase *supra*, pp. 25-26.

[70] Bücher (*op. cit.*) reprocha a Roscher que no ha sacado su principio de periodización «del contenido conceptual de la propia ciencia». Para Roscher (y también para Knies, como tendremos ocasión de ver) no es algo obvio de por sí que esto sea posible en general y, respectivamente, en qué medida pueda ser metodológicamente fructífero.

[71] Reunidos bajo el título de *Politik. Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie.*

de modo que confirmen, y no contradigan, la validez de la regla. No intenta, sin embargo, poner los estadios (presuntamente) típicos del desarrollo en relación con la cultura global de cada pueblo concreto y explicarlos empíricamente. Tales estadios son simplemente edades que el género «pueblo» experimenta *(erlebt)* en el curso de su propio proceso vital[72], y pese a la aportación de una gran cantidad de material de hechos verídicos, no hay una tentativa de explicar cómo se desarrolla este «Erleben» —como sabemos, porque según Roscher no es explicable.

Lo mismo sucede, pero más acentuado aún, cuando pasa a analizar la *contigüidad* de los procesos económicos y sus relaciones «estáticas» —la tarea a la que se había limitado esencialmente la doctrina considerada—. También aquí se muestran las consecuencias de la concepción «orgánica» de Roscher en cuanto nos aproximamos a la discusión del concepto de «economía». No hace falta decir que para él la economía no es un mero agregado de organismos económicos individuales, del mismo modo que su análogo, el cuerpo humano, no es «una simple amalgama de reacciones químicas». Antes y después de él, el problema, objetivo y metodológico, fundamental de la ciencia económica no ha sido otro que éste: ¿cómo podemos explicar el nacimiento y subsistencia de las instituciones de la vida económica, instituciones que no han sido intencionalmente creadas con un sentido colectivo, pero que no obstante —desde nuestro punto de vista— funcionan conforme a un fin? —del mismo modo que en la biología prevalece el problema de la explicación del «finalismo» *(ZwecKmässigkeit)* de los organismos—. Por lo que respecta a la contigüidad de los fenómenos económicos el problema está puesto en los siguientes términos: ¿de qué forma conceptual se construye científicamente la relación entre los organismos económicos individuales y el contexto en el

[72] Véanse las pertinentes observaciones hechas por Hintze a propósito de las teorías del desarrollo de Roscher en el *Schmoller's Jahrbuch*, 21 (1897), pp. 767 y ss.

que están insertos? Según Roscher, y aquí él está de acuerdo con algunos de sus predecesores y con muchos de sus sucesores, se puede dar una respuesta a esta pregunta sólo sobre la base de ciertas asunciones que hacen referencia a las raíces psicológicas de la *acción de los individuos*[73]. Pero en este punto se repiten en el procedimiento metodológico las mismas contradicciones que ya vimos en su filosofía de la historia. Dado que afirma querer considerar históricamente los procesos de la vida, es decir, en su realidad plena, hemos de esperar —de acuerdo con cuanto sostiene, de Knies en adelante, la economía histórica contra la clásica— que él ponga en el centro de sus consideraciones la constante influencia de los factores *no* económicos también sobre la acción económica; esto es, la *heteronomía causal de la economía humana*.

LA PSICOLOGIA DE ROSCHER Y SU RELACION CON LA TEORIA CLASICA

Puesto que Roscher mantiene que la tarea fundamental de la ciencia es formular *leyes* económicas, de este modo tendría que volver a surgir el problema de saber, por un lado, cómo puede abandonarse, frente a la realidad de la vida, la abstracción aislante y, por otro, cómo puede dársenos la posibilidad de un conocimiento conceptual y legal. Por lo que a él respecta, no ha considerado nunca esta dificultad, y puede evitarla gracias a una psicología extremadamente simple, de la que parte con la ayuda de una psicología de tipo iluminista que emplea el concepto de «instinto».

Para Roscher el hombre está dominado invariablemente, y por tanto también en la vida económica, por una parte, por el impulso hacia los bienes de este mundo, es decir, por el interés personal; pero, a la vez, también por otro instinto

[73] No nos planteamos en este momento cuán correcto sea metodológicamente este punto de vista.

fundamental: «el amor de Dios», que «comprende las ideas de justicia, de equidad, de benevolencia, de perfección y de libertad interior, de las que nadie está totalmente privado» (*System*, vol. I § II).

A propósito de la relación entre estos dos instintos, en su obra hay ante todo algunos elementos que indican una derivación «utilitarista» directa de los instintos sociales a partir de la correcta comprensión que los individuos tienen de su propio interés personal [74].

De cualquier modo, Roscher no da muchos pasos en esta dirección; más bien, y coherentemente con su posición religiosa, es el supremo instinto divino quien frena el interés privado mundano, del que es y tiene que ser adversario [75]. Los dos instintos entran a formar parte de las más variadas combinaciones, y de este modo producen las diferentes gradaciones de aquel sentido colectivo sobre el que basan su existencia la familia, la comunidad, el pueblo y la humanidad. Cuanto más estrechos son los círculos sociales a los que el sentido colectivo se refiere, tanto más se acercan al interés individual; cuanto más amplios son, más se aproxima el sentido colectivo hacia el reino de Dios. En consecuencia, los diversos instintos sociales del hombre son concebidos como

[74] § 11. «Incluso el intelecto puramente calculador tiene que reconocer que todo individuo (...) necesita (...) innumerables instituciones, las cuales serían imposibles, sin embargo, sin el sentido colectivo, dado que ningún individuo podría hacer por sí solo los sacrificios que ellas requieren». Totalmente análoga es su posición en *Geschichte der Nationalökonomie*, p. 1.034, donde encontramos la siguiente observación, auténticamente característica de la pseudoética a merced de la cual queda el historicismo: «Cuanto más grande es el círculo de cuya utilidad se trata y más lejano en el futuro puede verse, tanto más pueden aproximarse las exigencias del interés personal razonable a las de la *conciencia*».

[75] Roscher cita al respecto (§ 11, nota 6) las afirmaciones hechas por Kant en su *Anthropologie* sobre los límites que pone la virtud a la búsqueda de una vida acomodada. Más adelante el «sentido colectivo» se convierte, para él, en emanación de una fuerza social objetiva —en las últimas ediciones subraya que por sentido colectivo entiende esencialmente aquello que Schmoller llama «costumbre»—. Como veremos, Knies, en la segunda edición de su principal obra, se dirige en la dirección contraria.

las formas de manifestación de un fundamental instinto religioso cuando se mezcla con el interés privado.

Dado este punto de vista, debería esperarse que Roscher nos ofreciera ahora una explicación puramente empírica del origen de los procesos e instituciones individuales a partir de la actividad de los dos instintos, cuya relación de combinación habría de poderse establecer en cada caso concreto [76].

Pero su comportamiento es completamente diverso. Tampoco a él se le puede escapar que en ciertas esferas específicas de la moderna vida económica —en los movimientos de la bolsa, en los bancos, en el moderno comercio a gran escala, en los sectores productivos que han sido desarrollados por el capitalismo— la vida real no muestra absolutamente nada que indique alguna deformación del interés «económico» privado por parte de otros «instintos».

Por consiguiente, Roscher acaba por aceptar sin reservas todo el aparato de leyes y conceptos, construido sobre el principio del interés personal, de la economía clásica. Hasta entonces, la teoría alemana —en particular con Hermann y Rau— había equiparado el dominio del sentido colectivo en la vida pública [77] y el dominio exclusivo del interés personal en la vida económica privada [78]. Allí, la principal carac-

[76] El problema no existe para la teoría clásica, dado que parte del supuesto de que, en el ámbito de la vida económica, *ha de ser tomado en consideración* un constante y simple motivo: el «interés personal», que, en la economía de cambio, se expresa en la aspiración tendente a maximizar los beneficios económicos privados. Para la teoría clásica no constituye ninguna *abstracción* el considerar exclusivamente este instinto.

[77] Como es sabido, este principio no ha sido aplicado consecuentemente ni siquiera por Rau. Este se limita a poner de relieve la actividad del interés individual, en cuanto «irresistible instinto natural», como algo *normal* frente a lo que los otros motivos «transcendentales» y «sublimes» no pueden ser tomados como fundamento para la formulación de «leyes». No es preciso añadir que la formulación de *leyes* es para Rau el único fin científicamente posible.

[78] Pues para la teoría económica «prehistórica» el hombre no era el abstracto sujeto económico de la teoría moderna, sino que era el abstracto ciudadano de la teoría racionalista del Estado, como se pone de relieve de forma característica en Rau (*Grundzüge der Volkswirtschaftslehre*, 4): «El Estado está compuesto (...) por un cierto número de hombres que viven reunidos

terística de la concepción clásica consiste, por un lado, en la división del ámbito de la acción humana en economía privada y actividad pública [79], y, por otro, en la identificación de ser y deber [80]. Roscher, por su parte, no acepta tal concepción, porque, como él mismo subraya mostrando de improviso su propia psicología, el interés personal y el sentido colectivo son «elementos opuestos que no se pueden coordinar ni mucho menos eliminar».

Pero llega a formular, a su vez, una tercera concepción de las relaciones entre interés individual y vida social cuando pone de relieve [81]: «El (el interés personal) es (...) transfigurado en instrumento mundanamente comprensible para un fin eternamente ideal».

Con lo que tenemos la impresión de haber vuelto a las optimistas teorías del «utilitarismo» del siglo XVIII [82].

Cuando la fábula de las abejas de Mandeville, a su modo, capta y resuelve el problema de la relación entre intereses privados y colectivos con la fórmula «private vices public benefits», y cuando también algunos de sus sucesores, más o menos conscientemente, tienden a creer que el interés económico individual es la fuerza que, en virtud de una combinación *providencial*, «quiere constantemente el mal y constamente crea el bien», puede tomar cuerpo la idea de

por un ordenamiento legal. Se llaman ciudadanos en cuanto (...) gozan de determinados derechos; su totalidad es el pueblo, la nación, en aquel sentido de la palabra que es propio de la ciencia del Estado». Distinto de éste es, según Rau, el concepto de pueblo «en aquel sentido histórico-genealógico que hace referencia a la procedencia y a la individuación (Absonderung)». (Cfr. al respecto Knies, 1.ª ed., p. 28.)

79 Una investigación más profunda mostraría que esta división se remonta a ciertas ideas *puritanas* que han tenido una enorme importancia para la «génesis del espíritu capitalista».

80 Como se sabe, A. Smith —contrariamente a Mandeville y Helvetius— no relaciona esta identificación con el poder del interés individual sobre la vida privada.

81 *System*, vol. 1, § 11 (2.ª ed., p. 17).

82 Acusaciones singulares contra esta teoría se encuentran ya quizá en el discurso de Mammon a los ángeles caídos en *El paraíso perdido* de Milton. Toda la visión es una especie de inversión de la mentalidad puritana.

que el interés personal, tal y como de hecho existe, está directamente al servicio de aquéllas que en el lenguaje común se llaman las metas culturales «divinas» o «naturales» de la humanidad.

LOS LIMITES DEL CONOCIMIENTO DISCURSIVO Y LA CAUSALIDAD METAFISICA DE LOS ORGANISMOS SEGUN ROSCHER

Roscher, por el contrario, rechaza (nota 6,§ 12 del *System*, vol. I) explícitamente la concepción de Mandeville y del iluminismo, y ello por dos motivos. El primero es religioso [83], pero el otro —y así volvemos al fundamento último de todas estas contradicciones— es una consecuencia teórico-cognoscitiva de su concepción «orgánica». El no tiene ningún problema en considerar aquellos fenómenos que, como la renta fundiaria, el interés y el salario, aparecen uno respecto de otro a modo de procesos *individuales* masivamente recurrentes y de relaciones inmediatas sobre actividades económicas privadas, como fenómenos que derivan del concatenerse de la acción económica privada dirigida por el interés personal; y sólo rechaza la aplicación del mismo razonamiento a aquellas instituciones sociales —que en esta investigación no son clarificadas a fondo— que se nos presentan como formaciones «orgánicas», o, para usar el lenguaje de Dilthey, como «sistemas finalistas» (*Zwecksysteme*). En su opinión, a tal modo de consideración no sólo se sustraen las formas

83 Roscher rechaza (*Geistliche Gedanken*, p. 33) tanto la pretensión de ver en la historia y en los procesos externos en la vida humana algo similar a una teodicea como la fórmula de Schiller de la «historia universal» en cuanto «tribunal universal», y ello con una claridad que sería deseable para algunos evolucionistas modernos. Su fe religiosa, por otra parte, hace superfluo el tema del «progreso», frente al cual, como es notorio, también Ranke —sea como sobrio científico, sea como hombre religioso— permanece íntimamente frío. La idea de «progreso» se hace necesaria sólo cuando el destino de la humanidad es vaciado de un fin religioso y surge la necesidad de atribuirle un «sentido» terreno y, sin embargo, objetivo.

comunitarias de la vida humana que se basan sobre el *sentido colectivo,* como el Estado y el derecho, sino que también todo el cosmos de las relaciones esconómicas deviene, como *un todo,* inaccesible a él y, en especial, a una explicación puramente causal, desde el momento en que «causa y efecto no son separables entre sí».

Como añade a título de explicación, con ello quiere decir que, en el ámbito del devenir social, todo efecto es, a su vez e inversamente, una causa, o por lo menos puede serlo, y cada fenómeno individual está «en una relación de recíproco condicionamiento con todos los otros». Toda explicación causal (según Roscher) es, por tanto, circular [84], y del círcu-

[84] Afirmaciones análogas se encuentran ya en el *Thukydides* (p. 202), donde Roscher avanza la tesis totalmente general de que toda explicación histórica *alcanzada es circular* y que tal particularidad del conocimiento discursivo procede de la *coordinación* de los objetos reales, de los que tratan las ciencias empíricas, en contraposición a la subordinación de los conceptos de la filosofía (hegeliana). La contraposición entre historia y *naturaleza* (muerta) falta aún allí, y aquí es desarrollada de forma poco clara. Roscher apela a ejemplos de este tipo: el viento puede ser concebido como causa del movimiento de las aspas del molino sin que por ello exista una relación causal *inversa* (¿las aspas del molino como causa del viento?). La inutilidad de un ejemplo formulado de forma tan imprecisa es patente. Aunque de forma poco clara, Roscher se basa en algo análogo a la concepción de Dilthey (*Sitzungsberichtem der Berliner Akademie,* 1894, p. 1.313 y en otros muchos pasajes) y, de modo diverso, de Gottl (*op. cit.*), acerca de la fundamental contraposición «no sólo lógica, sino también ontológica», entre la «completa interdependencia», *inmediatamente vivida* (erleben), de los objetos psíquicos (humanos) del conocimiento y la muerta naturaleza, que es explicable, en cambio, por «descomposición». Gottl admite, sin embargo, para los objetos de la biología, que la necesidad de asumir conceptos antropomórficos es una particularidad dada, debida a su naturaleza, mientras que Roscher, por el contrario, cree poder aplicar los conceptos biológicos a la vida social. Hacer una crítica a fondo de esta concepción nos llevaría demasiado lejos y no es de mi competencia, pero vale la pena anotar que la «interacción» y la «completa interdependencia» se presentan en el ámbito de la naturaleza muerta (una vez aceptada la contraposición) exactamente igual (en sentido y grado) que en el ámbito de la experiencia inmediata interior (inneres Erleben), *apenas* intentemos conocer un fenómeno *individual* en su *plena,* concreta e intensiva infinidad, y que una consideración más precisa nos muestra un matiz «antropomorfo» en *todas* las esferas de la consideración de la naturaleza.

lo no se puede salir más que asumiendo una *concepción orgánica de la vida en el cosmos entero;* una vida orgánica cuyas manifestaciones con los procesos particulares. Nuestro análisis se encuentra así, de nuevo, frente a algo que ya habíamos visto: el «horizonte inaccesible» de los fenómenos individuales, y nuevamente la función de la ciencia no puede ser otra que la progresiva «reducción de sus límites».

Puede verse aquí también que aquello que Roscher identifica como límite de principio del conocimiento económico no es, o por lo menos no es inmediatamente, el «hiatus irrationalis» entre la realidad constantemente dada de modo concreto e individual y los conceptos y leyes generales obtenidos mediante la abstracción de lo individual. Roscher no duda ni en lo más mínimo que la realidad concreta sea, en principio, accesible mediante leyes a la comprensión analítica, aunque ciertamente son necesarias «innumerables» leyes naturales —pero leyes al fin y al cabo— para llegarla a agotar. No es tanto la irracionalidad de la realidad lo que origina la resistencia a la subordinación bajo leyes cuanto la *unicidad* «orgánica» de las *conexiones* histórico-sociales, que las hace aparecer no sólo como un objeto cuya explicación es más difícil que la de los organismos naturales [85], sino también co-

[85] Este es el distintivo característico del punto de vista teórico-cognoscitivo de aquella concepción «orgánica» de la sociedad que no acepta el punto de vista hegeliano. Que, en verdad, en el ámbito de las ciencias de la sociedad no estemos en la afortunada condición de poder penetrar en el interior de los «más pequeños elementos» que constituyen la sociedad y que recorren todos los hilos de las relaciones sociales; que las cosas son justamente *al revés,* es algo que ya ha sido puesto de relieve por Menger y, después de él, por otros muchos. Es significativo que Gierke, que una vez más ha roto una lanza a favor de la «teoría orgánica del Estado» en su discurso rectoral berlinés sobre la «Naturaleza de las relaciones humanas» (1902), comparta con Roscher el mismo punto de vista teórico-cognoscitivo. El sostiene que la esencia de su personalidad total es un «misterio» que, de modo manifiesto, en el plano científico, no sólo provisional, sino también definitiva y *necesariamente, tiene que permanecer* «oculto» (p. 23); es decir, que puede ser accesible sólo a una *interpretación metafísica* (a través de la «fantasía» y de la «fe», como dice Gierke). Es comprensible que Gierke —cuyas afirmaciones están principalmente contra la crítica, en mi opinión definitiva, de Jellinek— se atenga al presupuesto de la «unidad

mo un objeto que, en principio, *debe* permanecer inexplicado. No es, pues, que los fenómenos individuales no puedan recogerse dentro de los conceptos generales, o que cuanto más general es el concepto, más difícil sea clasificarlos; al contrario, los límites del conocimiento racional nacen, según Roscher, del hecho de que, a causa de su dignidad de «organismos», las conexiones universales y las formaciones objetivas no pueden ser explicadas causalmente a partir de los fenómenos individuales. Que una explicación causal de la totalidad es imposible (no sólo de hecho, sino también) por principio a partir de los fenómenos individuales, es para él un dogma que ni se preocupa de demostrar. Ciertamente, en opinión de Roscher, estas conexiones y estas formaciones objetivas no están enteramente exentas de toda dependencia causal. Lo que ocurre es que se articulan según

supraindividual de la vida» de la comunidad: en el plano heurístico esta idea le ha proporcionado a él (y por ello a la ciencia) los servicios más significativos. Sin embargo, cuando Gierke se esfuerza por ver el contenido de una idea moral e, incluso (p. 22, *op. cit.*), el contenido de los sentimientos patrióticos como entidades (¡permítaseme la expresión!), con el fin de dar credibilidad al poder y a la importancia de tales sentimientos, la cosa es ciertamente sorprendente; cuando después, a la inversa, *deduce* la existencia real de la personalidad de la comunidad de su significado moral, hipostasiando su contenido, entonces, sin duda y con mayor razón, vuelven a adquirir valor las objeciones que Hegel hizo contra Schleiermacher. Ni 1. el cosmos de normas que rige una comunidad, ni 2. la totalidad (objetivamente considerada) de las relaciones entre sus miembros, que es regida por dichas normas, ni 3. la influencia sobre la acción (concebida como un complejo de procesos) de los individuos por parte de aquellas normas y de aquellas relaciones, pueden representar una esencia total en el sentido de Gierke o tener algún carácter metafísico; no obstante, estos tres elementos son algo distinto a una «simple suma de fuerzas individuales», así como también la *relación* jurídicamente regulada entre vendedor y comprador, junto a sus consecuencias, es algo distinto de la simple *suma* de los *intereses* de las personas concretas, sin que por ello contenga nada de místico. En cualquier caso, detrás de aquel cosmos de normas y relaciones no se esconde nada misterioso, sino una *idea moral* que domina la voluntad y los sentimientos de los hombres, y es difícil creer que un idealista como Gierke puede considerar con seriedad la batalla por las ideas como una batalla por «palabras vacías».

un nexo causal (metafísico) [86] de orden más elevado que nuestro conocimiento puede alcanzar sólo ocasionalmente en sus manifestaciones, pero que no puede captar en su esencia, de nuevo (de acuerdo con la posición de Roscher) en analogía con los procesos naturales de la vida. Roscher no cree, desde luego, que la economía esté «naturalmente vinculada» de la misma forma que un organismo natural; pero descubre también que la legalidad (metafísica) de estos fenómenos «más elevados» de la vida económica se manifiesta en la llamada «ley de los grandes números» de la estadística, la cual haría ver cómo la aparente arbitrariedad de los casos individuales se recompone en «maravillosas armonías» apenas se levanta la vista hacia la totalidad del conjunto [87].

Por tanto, Roscher, en el contraste entre universo social y procesos individuales teóricamente analizables, no pone ningún límite lógico-metodológico a la comprensión de la realidad por medio de conceptos de género y leyes abstractas, sino que proyecta sobre la realidad poderes que trascienden nuestro conocimiento. Y, en este punto, nos encontramos de nuevo en el umbral del emanantismo. Su estudio de la realidad le impide utilizar la idea de que las

[86] Me vienen a la mente las «características predominantes» de la moderna teoría biológica de Reinke. A decir verdad, Reinke, en el fondo, las ha despojado del carácter metafísico que les es conceptualmente inherente, si deben valer como fundamento real de la adecuación de los organismos, y las ha reinterpretado de *Forma Formans*, que eran, en *Forma Formata*, pero con ello ha renunciado a aquello que pueden ofrecer a una consideración *especulativa* del cosmos sin ganar nada desde el punto de vista de la investigación empírica. Véase la controversia entre él y Drews en el volumen del último año de los *Preussische Jahrbücher*.

[87] No es preciso subrayar que una gran distancia separa este uso de la ley de los grandes números, por muy ilícito que sea, del «homme moyen» de Quetelet. En cualquier caso, Roscher no rechaza realmente (§ 18, nota 2 del *System*, vol. 1) el método de Quetelet. El sostiene que la estadística «puede considerar como propios sólo aquellos hechos» que pueden reconducirse a «leyes conocidas de desarrollo». La reunión de *otras* (incomprendidas) series numéricas tiene el significado de un «experimento incompleto». La fe en el poder de la «ley» va aquí al encuentro del sano espíritu del investigador empírico que quiere *comprender* la realidad y no disolverla en fórmulas.

partes «orgánicamente» constitutivas del cosmos sean emanaciones de «ideas» que constituyen su explicación. Pero, por otro lado, tampoco lo rechaza.

ROSCHER Y EL PROBLEMA DE LAS NORMAS Y LOS IDEALES PRACTICOS

La teoría cíclica de Roscher, por una parte, y su categoría de «sentido colectivo», por otra, explican, en último término, también su posición de principio [88] frente al problema del tratamiento científico de la *política* económica [89]. En primer lugar, como consecuencia de la inseparable conexión entre economía y totalidad de la vida cultural, se encuentra la *heteronomía* de la finalidad política-económica. «Promover la riqueza de las naciones» —y Roscher no llega nunca a excluir este concepto— no puede ser el fin único y de por sí evidente de la política económica. La economía pública no es una «crematística» [90]. El conocimiento del cambio histórico de los fenómenos económicos, además, excluye que la ciencia pueda proporcionar algo más que normas relativas, que varían con los estadios de desarrollo de los pueblos

[88] Sólo nos concierne el aspecto de principio de la cuestión. Estamos muy lejos de querer emprender un análisis sistemático de las opiniones político-económicas de Roscher.

[89] Como él mismo pone de relieve, en su principal obra articula las cuestiones de política económica en las secciones referentes a la teoría.

[90] Desde luego, Roscher tampoco mantuvo consecuentemente esta concepción. Incluso en las partes estrictamente teóricas de su obra se abren paso juicios de valor puramente materiales y económicos, empezando por el ideal que ciertamente puede parecer socialista expuesto en el § 1: «Que todos los hombres sintieran sólo necesidades loables, pero plenamente, y vieran con claridad los medios para satisfacerlas y pudieran disponer libremente de ellos», y hasta en las discusiones sobre el concepto de producción (§ 63 y ss.) y en las afirmaciones sobre la «población ideal» en el § 253: «El desarrollo económico alcanza su culmen cuando el mayor número posible de personas puede alcanzar a la vez la plena satisfacción de sus propias necesidades».

considerados [91]. Y en este punto su relativismo alcanza el límite: no llega nunca a admitir que los juicios de valor, que sirven de fundamento a las máximas de la política económica, tienen un significado puramente *subjetivo* [92], y con ello a rechazar en general la identificación unívoca de las normas. Cuando resume su propio punto de vista metodológico, afirmando que renuncia por principio a determinar los *ideales* generales y que quiere orientar «no como un indicador, sino como un mapa», esto no significa que fuera a responder a aquél que se dirige a la ciencia en busca de «ideales que indiquen el camino»: «conviértete en aquello que eres». Al menos en el plano teórico, está convencido de que existen los fundamentos objetivos para identificar las normas no sólo para cada situación concreta, sino también para cada estadio de desarrollo particular y típico de la economía [93]. La política económica es una terapia para la vida económica [94], y como tal es posible sólo si se puede fijar un estado normal de salud, objetivamente identificable aunque individualmente diverso según el grado de desarrollo. Establecer y defender este estado saludable contra la enfermedad ha de constituir, pues, la meta de por sí evidente de quienes reali-

[91] § 25: «Los andadores del niño o las muletas del anciano serían para el hombre adulto las peores cadenas». Existen «tantos ideales (...) como propiedades características de un pueblo», y, además, «con cada cambio en un pueblo y en sus necesidades cambia también el ideal económico por él perseguido» (*ibid.*).

[92] Tampoco en la esfera de la ética de la vida cotidiana reconoce límite subjetivo alguno a los imperativos morales. Cfr. la protesta contra la «moral de los pasteleros» en comparación con el genio, con especial referencia a Goethe, *Geistliche Gedanken*, p. 82. Una opinión estrictamente pequeño burguesa sobre el *Faust* la da en la p. 76.

[93] Véase la comparación entre los ideales económicos necesariamente *individuales* de los pueblos y las medidas de la ropa de los individuos, también necesariamente *individuales* (pero objetivamente determinables), § 25, pero sobre todo las consideraciones que hace en el § 27, donde llega a la idea totalmente utópica de que las contraposiciones partidistas son reducibles a una *comprensión* insuficiente del verdadero nivel de desarrollo.

[94] También Ranke (*Sämtliche Werke*, vol. 24, p. 290 y ss.) concibe en estos términos los cometidos de la «economía estatal».

zan la política económica, del mismo modo que la salud del organismo físico es la de la función del médico.

Si desde el punto de vista de una concepción de la vida mundanamente orientada es posible en general sostener una hipótesis similar sin caer en una ilusión, es un problema que por ahora ha de permanecer abierto: en Roscher sí existe, y depende, en principio, de una concepción histórico-filosófica del curso típico del destino de los pueblos que está unida a su fe religiosa, la cual excluye las consecuencias fatalistas, de otro modo inevitables, de su teoría. Verdaderamente, según Roscher, nosotros no podemos saber en qué estadio del desarrollo general de la humanidad, por él pensado en sentido cristiano como un proceso finito, ni en qué estadio de desarrollo de nuestra cultura nacional nos encontramos, una cultura que además está destinada a perecer. Pero, según él, el no saberlo es —en este caso: para la actividad de los políticos— una ventaja, así como es una ventaja para los hombres no conocer la hora de su propia muerte; y además esto no les impide creer que la conciencia y el sentido común puedan revelar a la colectividad y al individuo las tareas asignadas por Dios. Está claro, en cualquier caso, que una posición general tal confina en un ámbito muy restringido la actividad de la política económica: para Roscher -dado que el desarrollo económico tiene carácter de ley natural— las «necesidades reales de un pueblo» se manifiestan espontánea y regularmente [95], siendo la opinión contraria incompatible con la fe en la divina Providencia. La finitud de nuestro conocimiento discursivo excluye que se pueda comprender la *totalidad* de las «leyes de desarrollo», por lo que es imposible construir un sistema, aunque sea relativista, pero cerrado, de postulados político-económicos. De hecho, la posibilidad de desarrollar exhaustivamente un sistema similar no es mayor aquí que en la esfera de la actividad política, como el propio Roscher (§ 25) señala de cuando en cuando expresamente.

[95] Como puede verse, Roscher coincide plenamente con los clásicos en este punto.

Por ello, podemos decir que las numerosas afirmaciones hechas por Roscher a propósito de la política económica no son otra cosa que expresiones de su piadosa, mesurada y conciliadora personalidad, pero no son, en modo alguno, expresiones de un ideal claro y consecuentemente perseguido. En realidad, no son posibles de hecho conflictos serios y duraderos entre el destino de la historia y las tareas de la vida, que Dios asigna a los hombres y los pueblos, y para el hombre no existe ninguna posibilidad de poder determinar autónomamente sus propios ideales últimos. Roscher puede, en consecuencia, mantener su punto de vista relativista sin caer en el evolucionismo ético. Y, efectivamente, rechaza de forma explícita el evolucionismo en su forma naturalista [96] —el

[96] Polemizando con la *Geschichte der Nationalökonomie* de Kautz, Roscher, en las últimas ediciones de su obra (§ 26, nota 2), dice: «Si Kautz pone junto a la historia también a la "razón ética práctica humana", con sus ideales, como fuente de la ciencia económica, se infiere de ello que la ciencia no es simplemente una representación de la vida económica de un pueblo, sino que se convierte también en modelo: de modo que no me puedo considerar realmente en desacuerdo con él. Aparte de que *sólo la razón ética-práctica humana comprende la historia*, los ideales de cualquier período constituyen un importantísimo elemento suyo. *En particular, las necesidades de una época acostumbran a manifestarse en ellos del modo más pronunciado*. El economista histórico, en cuanto tal, no es, ciertamente, ni un oponente ni un inadaptado a realizar planes de reforma. Sólo que le será difícil sostener que son radicalmente mejores que el ordenamiento existente; pero podrá demostrar al menos que *existe una necesidad*, la cual, probablemente, a través de ellos podrá ser satisfecha con eficacia». El primero de los pasajes subrayados es una respuesta, clásica en su género, a la cuestión, hoy tan debatida y sobre la que volveremos más tarde, de la «ausencia de presupuestos» de la investigación histórica. El segundo contiene, si bien de forma un tanto velada, la típica confusión «histórico-evolucionista» entre aquello que se hace, lo que se debe hacer y lo que es moral, de la que aún tendremos ocasión de discutir. Sobre la base de un *método*, la idea histórica de desarrollo se transforma en una visión del mundo reveladora de normas de un modo similar, en principio, al análogo proceso que, aún hoy, vemos realizarse con la idea de desarrollo de las ciencias de la naturaleza. A ello pertenece, por ejemplo, el ingenuo consejo dado a la religión por algunos evolucionistas «de entrar en nuevas relaciones»: como si se pudiera disponer de su mano igual que de una señora poco feliz en su matrimonio. Aunque Roscher no cuestiona el darwinismo, que le es odioso por razones religiosas, él rechaza el evolucionismo ético en favor de su psicolo-

hecho de que la idea de desarrollo histórico pudiera contener un vaciamiento análogo al carácter normativo de los imperativos morales, tenía que permanecer oculto para él, que estaba inmunizado contra ello.

Si recapitulamos, podemos ver que el «método histórico» de Roscher, desde un punto de vista puramente lógico, representa una construcción llena de contradicciones. Su tentativa de captar la realidad total de todos los fenómenos históricamente dados contrasta con el esfuerzo de reducir estos mismos fenómenos a «leyes naturales». En el intento de identificar la generalidad de los conceptos con la universalidad de las conexiones, por la vía de la concepción «orgánica», llega al umbral de un emanantismo de tipo hegeliano, que, por otro lado, tampoco puede aceptar a causa de su postura religiosa. El resultado es que, en el análisis de los fenómenos individuales, abandona parcialmente el punto de vista orgánico para utilizar, en su lugar, juntos, una sistematización conceptual al estilo de los clásicos y una explicación empírico-estadística, ya de la validez real, ya del significado sólo relativo de los enunciados que de este modo ha encontrado. El encuadramiento orgánico-constructivo de los fenómenos por la edad de los pueblos ocupa un lugar estelar sólo para la representación de los sistemas de política económica. Por lo que respecta a la constitución de los juicios de valor político-económicos, su relativismo históricamente orientado le lleva a resultados que son esencialmente negativos, en cuanto que las normas objetivas, que son dadas siempre por supuestas, no son desarrolladas en conexión recíproca, y ni siquiera son siempre formuladas.

gía, que es en un sentido religioso idealista: *Geistliche Gedanken*, p. 75: «Quien tan sólo eche una mirada sobre el emerger de la materia verá también el pecado, sobre todo el pecado premeditado, flemáticamente, como un estado incompleto; mientras que, verdaderamente, es el mal absoluto, el enemigo mortal del núcleo más íntimo de nuestra naturaleza».

Como ya vimos, lo mismo sirve para la idea de teodicea, que haría, según él, religiosamente posible su fe —en este punto, por cierto, canónicamente quizá poco correcta— en la continuación del desarrollo del individuo después de la muerte (*Geistliche Gedanken*, p. 33. Cfr. la posición, de una ingenuidad casi infantil, de las pp. 7 y 8).

Respecto a Hegel, Roscher no constituye tanto una oposición cuanto una *involución:* la metafísica hegeliana y el primado de la especulación sobre la historia desaparecen de su trabajo, las brillantes construcciones metafísicas son sustituidas por una forma más bien primitiva de fe religiosa. Al mismo tiempo observamos también que, poco a poco, toma cuerpo un proceso de saneamiento, hasta poder decir incluso que existe un progreso hacia una mayor libertad o, como se dice hoy desacertadamente, hacia la «ausencia de presupuestos» en el trabajo científico. Si Roscher no llega a recorrer este camino hasta el final, partiendo de Hegel, esto debe atribuirse al hecho de que no consigue captar la importancia metodológica del problema *lógico* de las relaciones entre el concepto y lo que es conceptualizado, como Hegel por el contrario supo hacer.

II. KNIES Y EL PROBLEMA DE LA IRRACIONALIDAD

LA IRRACIONALIDAD DE LA ACCION. EL CARACTER DE LA OBRA DE KNIES

La primera edición del principal trabajo metodológico de Knies, *Die politische Oekonomie vom Standpunkt der geschichtlichen Methode* [«La Economía política desde el punto de vista del método histórico»], apareció en 1853, un año antes de que se publicara el primer volumen del *System* de Roscher, del que Knies se ocupó en las «Göttinger gelehrten Anzeigen» (1855). Fuera de un restringido círculo de especialistas, la obra de Knies atrajo relativamente poco la atención, y el autor, además de quejarse por no haber sido citado ni discutido en detalle por Roscher [97], se vio envuelto en un

[97] Por otro lado bastante injustamente, visto que en el *Ststem* Roscher le cita varias veces y en *Geschichte der Nacionalökonomie* habla de él elogiosamente. Desde luego, es curioso que Roscher no haya respondido detenidamente a sus críticas, algunas de las cuales son muy serias, y no haya modificado, en consecuencia, su propia concepción.

áspero debate con Bruno Hildebrand. En lo años sesenta, mientras la escuela librecambista acumulaba éxito tras éxito, el libro cayó prácticamente en el olvido, y sólo cuando el movimiento de los «socialistas de cátedra» consiguió cierta influencia entre los jóvenes, pudo encontrar un público de lectores más amplio. Así, treinta años más tarde, en 1883, Knies —cuyo segundo trabajo importante, *Geld und Kredit* [«Dinero y crédito»], publicado en los años setenta, es totalmente extraño al método «histórico»— volvió a editarlo. Esta nueva edición apareció inmediatamente antes de que la temperatura del debate sobre el método en la ciencia económica alcanzara su punto álgido como consecuencia de la publicación de las *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften* [«Investigaciones sobre el método de las Ciencias Sociales»] de Menger, de la recensión que hizo Schomoller y de la furiosa réplica del propio Menger, y en el mismo período en que, con la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [«Introducción a las Ciencias del espíritu»] de Dilthey, es presentado el primer esbozo importante de una lógica del conocimiento *distinta* de la propia de las ciencias de la naturaleza.

Un análisis de la obra de Knies encuentra no pocas dificultades. En primer lugar, su estilo es tan apretado que a veces resulta casi incomprensible, lo cual se debe al modo de proceder de este estudioso, que, sutilizando continuamente sobre pensamientos aislados, escribe párrafos en los que encaja una frase subordinada tras otra sin preocuparse de que el período que resulte haya rebasado su marco sintáctico [98]. La gran cantidad de ideas que le asaltan la mente le llevan en ocasiones a no percatarse de contradicciones patentes entre frases vecinas de forma que su libro, finalmente, asemeja un mosaico de piedras de muy diversos colores, las cuales se armonizan sólo si las vemos de lejos, pero no si las observamos de cerca. Los añadidos que introduce en la segunda

[98] Véase un período ilegible, originado de este modo, en la 1.ª ed., p. 203.

edición, además, son bastante inorgánicos respecto al texto, que es reproducido casi sin modificaciones, desde el momento en que si bien por una parte clarifican y amplían algunas ideas contenidas en la primera edición, por otra constituyen una concesión a puntos de vista más bien divergentes. A quien se proponga rendir cuenta de forma exhaustiva de todo el contenido de una obra tan rica en ideas no le resta, pues, más que, en primer lugar, desenmarañar los hilos provenientes, por así decir, de madejas conceptuales diferentes, y que ya discurren uno junto al otro ya se enredan entre sí, para sistematizar después, independientemente, cada argumento conceptual concreto [99].

«LIBERTAD DE LA VOLUNTAD» Y «CONDICIONAMIENTO NATURAL» SEGUN KNIES EN RELACION A LAS TEORIAS MODERNAS

La opinión de Knies sobre el puesto que la ciencia económica ocupa entre las otras ciencias es expuesta definitivamente sólo en la segunda edición de su obra [100], aunque de un mo-

[99] Aquí, dado que queremos afrontar sólo el desarrollo de determinados problemas lógicos, no nos preocuparemos de proporcionar una tal exhaustiva reconstrucción. Para nuestros fines, podemos partir de la primera edición de los ensayos escritos por Knies en los años cincuenta y considerar la segunda edición y los trabajos sucesivos, en particular *Geld und Kredit*, sólo en la medida en que contengan un desarrollo de argumentos precedentes. Los puntos de vista divergentes de las obras sucesivas serán discutidos brevemente y sólo en el caso de que contengan —cosa que ocurre raramente— intuiciones lógicas y metodológicas *nuevas* respecto a la primera edición. Ocurrirá también aquí —como ya con Roscher— justamente lo contrario de lo que debería ocurrir si se quisieran valorar «históricamente» sus realizaciones. Sus formulaciones serán confrontadas con los problemas científicos que permanecen aún hoy sin resolver. No intentamos, pues, proporcionar tanto una imagen de Knies cuanto un cuadro de los problemas que necesariamente se han de presentar a nuestro trabajo, y mostrar cómo él los ha abordado, así como, dados sus puntos de vista fundamentales —que hoy todavía muchos comparten—, cómo él los tuvo que abordar. De este modo, el resultado de esta parte no va a ser, evidentemente, una visión adecuada del significado científico de su obra, que es más bien un «pretexto» para decir lo que va a ser dicho.

[100] 1.ª ed., p. 1 y ss. y p. 215.

do que corresponde conceptualmente al contenido de la primera. En conformidad a ello, discute acerca de aquellos procesos derivados del hecho de que el hombre, a fin de satisfacer la exigencia de una «vida individual verdaderamente humana», se dirige al «mundo exterior», una delimitación que, respecto al conjunto de tareas que históricamente pertenecen a nuestra ciencia, es por un lado demasiado amplia y por otro demasiado restringida. Ahora bien, para deducir de este conjunto de tareas el método de la ciencia económica, Knies pone junto a los dos grupos de ciencias ya distinguidos por Helmholtz sobre la base del objeto que toman en consideración —las «ciencias naturales», por un lado, y las «espirituales», por otro—, un *tercer* grupo, el de las «ciencias de la historia»; es decir, un grupo compuesto por disciplinas que se ocupan de procesos externos, pero que tienen que ver con motivos «espirituales».

Su discusión de los problemas metodológicos de la ciencia económica parte del supuesto, obvio para él, de que la «división del trabajo científico» corresponde a la partición del material fáctico dado objetivamente, y que además este material objetivamente asignado prescribe a cada ciencia su propio método. Puesto que la ciencia económica, en cuanto ciencia de la acción humana, trata de condiciones que, por una parte, son dadas naturalmente y, por otra, están históricamente determinadas, se infiere, según él, que, respecto al material que es objeto de observación, se hace determinante, por el lado de la acción humana, «ocuparse» de la «libertad de la voluntad» y, por otro, examinar los «elementos necesarios», o bien —en primer lugar— la ciega necesidad del devenir natural presente en las condiciones *naturales* y —en segundo lugar— el poder de los contextos colectivos en las condiciones históricamente dadas. [101].

Knies concibe sin titubeos la acción de los contextos naturales y «generales» como conforme a *leyes,* desde el momento en que para él, como para Roscher, causalidad equivale a legalidad [102]. De este modo, en lugar de la distinción entre acción humana dirigida a un fin, por un lado, y condiciones dadas a esta acción por la naturaleza y las constelaciones históricas, por otro, nos encontramos ante la distinción *completamente diferente* entre acción «libre», y *por tanto irracional e individual,* de los hombres y determinación *legal* por las condiciones de la acción dadas naturalmente [103]. La acción de la «naturaleza» sobre los fenómenos económicos, piensa Knies, tendría que condicionar de por sí su desarrollo legal. De hecho, las leyes naturales operan *en la* economía humana, y sin embargo no son leyes *de la* economía humana [104]; y no lo son, según él, porque en esta última opera, bajo la forma de acción «personal», la libertad de la *voluntad* humana.

Veremos más adelante cómo esta fundamentación «de principio» de la irracionalidad del devenir económico está en completo contraste con lo que en otros momentos afirma Knies a propósito de la intervención de las condiciones naturales en la economía, visto que en otros pasajes es precisamente la conformación histórica y geográficamente «individual» de las condiciones de la economía lo que aparece como el elemento que excluye la posibilidad de formular leyes generales de la acción económica racional.

En este punto ya es útil abordar más a fondo la cuestión global planteada por Knies [105].Identificar determinación y legalidad, por un lado, y acción «libre» e «individual», esto es, no conforme a género, por otro, a pesar de ser un error muy elemental, no es propio sólo de Knies. Un error tal se

[101] Cfr. p. 119 (1.ª ed. A no ser que se diga otra cosa expresamente, de ahora en adelante haremos siempre referencia a esta edición).

[102] Lo dice explícitamente en la p. 344.

[103] Los contextos colectivos son escamoteados como grupo particular. Dado que contienen «acciones», para Knies son también irracionales.

[104] Pp. 237, 333-4, 345, 352.

[105] Ya Schmoller, en su reseña al libro de Knies, ha rechazado sus formulaciones, puesto que ni siquiera los acontecimientos naturales se repiten nunca del mismo modo (*Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften,* p. 205).

atisba aún hoy, aquí y allá, en la metodología histórica, y sobre todo en el modo en que el «problema» de la libertad aparece en las discusiones metodológicas de las ciencias especializadas. A menudo, este problema es traído a colación todavía por los historiadores, justamente en los mismos términos en que lo hace Knies, en las investigaciones sobre la trascendencia de los factores «individuales» para la historia. En estas investigaciones podemos encontrar repetidamente, de forma explícita [106] o implícita, la afirmación del carácter «incalculable» de la acción individual —que sería consecuencia de la «libertad»— como *dignidad* específica del hombre y por ello de la historia, contraponiendo el significado «creativo» de la personalidad agente y la causalidad «mecánica» del devenir natural.

En vista de esto, no parece del todo injustificado proseguir, en este punto, con el intento de clarificar un problema cien veces «resuelto», pero que vuelve a aparecer con formas siempre nuevas. De este modo, probablemente, no sacaremos a la luz nada más que «obviedades», en parte de lo más vanas, pero que, como veremos, son precisamente cosas que

[106] Según von Hinneberg, *Histor. Zeitschr.*, 63 (1889), p. 29, el problema de la libertad debe ser «el problema fundamental de todas las ciencias del espíritu». De forma completamente análoga a Knies, también Stieve, por ejemplo (*D.Z.f. Gesch.- Wissensch.*, VI, 1891, p. 41), sostiene que «el hecho de la libertad de la voluntad humana» excluye la posibilidad de regularidades legales científico-naturales. Según Meinecke, *Hist. Zeitschr.*, 77 (1896), p. 264, «se mirará con distintos ojos a los movimientos históricos de masa y no se los verá más sólo como un juego de fuerzas que operan con regularidades legales, cuando se reconozca que tras ellos se esconde la obra de miles de libres X». En la p. 266 el mismo autor habla de esta «X» —el «residuo» irracional de la personalidad— como de un «santuario interior», del mismo modo que Treitschke, quien, con cierta devoción, habla del «enigma» de la personalidad. Todas estas afirmaciones —a las que, naturalmente, es inherente, como núcleo *metodológicamente* justificado, la exhortación al «ars ignorandi» —se basan sobre la curiosa idea de que la dignidad de la ciencia, o bien de su objeto, se funda sobre aquellas características del objeto de las que, en lo concreto y en lo general, *no podemos saber nada*. Por lo tanto, sobre el hecho de que el significado de la acción humana es específicamente *inexplicable* y, por ello, *ininteligible*.

a menudo se oscurecen o simplemente se olvidan [107]. Aceptemos por ello de momento y sin discusión el punto de vista de Knies, según el cual las ciencias para las que la «acción» humana constituye, exclusiva o primordialmente, la materia que es objeto de investigación están íntimamente relacionadas una con otra. Dado que este es incontestablemente el caso de la historia, se hablará aquí de «la historia y las ciencias a ella ligadas», dejando abierto por ahora el problema de saber qué ciencias son éstas. Allí donde se hable sólo de la «historia» deberá entenderse siempre la palabra en el sentido más amplio (hasta incluir la historia política, social y cultural). Por «significado de la personalidad» para la historia —expresión siempre tan controvertida— pueden entenderse dos cosas. O 1) se alude al *interés* específico por un conocimiento lo más amplio posible del «contenido espiritual» de la vida de individuos históricamente «importantes» y «únicos», en cuanto provisto de «valor intrínseco»; o bien 2) se entiende la atribución de importancia a la acción concretamente condicionada de personas individuales determinadas —independientemente de la posibilidad de que se las pueda *estimar* como personalidades «intrínsecamente significativas» o «insignificantes»— en cuanto momento *causal* en un contexto histórico concreto. Desde un punto de vista lógico es evidente que se trata de dos formas de aproximación conceptual totalmente heterogéneas. Quien niegue por principio el interés indicado en el punto 1) o lo rechace por «infundado», adopta una posición que en el plano empírico es naturalmente incontestable, al menos tanto como la que, a la inversa, ve en el análisis que comprende y «reproduce en la experiencia» *(nacherleben)* la «unicidad» de los «grandes individuos» la única tarea digna de este nombre y el único

[107] Ha de quedar perfectamente claro que no afrontaré el problema de si de ello se pueden sacar «consecuencias» para la metodología *práctica* de la ciencia económica. Aquí nos interesa sólo conocer ciertas relaciones lógicas *en sí mismas*, y lo hacemos con el mismo derecho con que la ciencia económica teórica no se preocupa de saber si, a través de ella, se pueden individuar «recetas» útiles para la «práctica».

esfuerzo que puede producir resultados en la investigación de las conexiones culturales. Ciertamente, estos «puntos de vista» pueden ser sometidos a su vez a un análisis crítico, pero en cualquier caso nos encontramos frente a un problema que no es de tipo histórico-metodológico, ni simplemente crítico-cognoscitivo, sino histórico-filosófico: es el problema del «sentido» del conocimiento científico del historiador [108]. Por otra parte, es posible contestar, en general, el significado causal (en el punto 2) tanto de las acciones individuales concretas como de aquel complejo «motivos constantes» que, en sentido formal, designamos con el término «personalidad» sólo si excluimos *a priori* la consideración de las partes constitutivas de las conexiones históricas, que están causalmente condicionadas por ellas, justamente por considerarlas *irrelevantes* para nuestra exigencia de explicación causal. Sin este presupuesto, que por otra parte abandona el terreno de la experiencia *(Erfahrung)* y no es sobre él fundamentable, dado que contiene un juicio de valor, depende sólo del caso concreto, es decir, de qué componentes de la realidad históricamente dada *deban* ser explicados causalmente en el caso concreto y del material documental disponible, si 1) en la regresión causal nos encontramos con una acción concreta (o una omisión) de *un* individuo que es una causa significativa en su peculiaridad —del tipo del edicto de Trianon— y, después, 2) si es suficiente, para la interpretación causal de aquellas acciones, clarificar la constelación de motivos de la acción «externos a quien actúa» como causa que, según los enunciados generales de la experiencia *(Erfahrung)*, motiva suficientemente el comportamiento; o bien 3) si es obligatorio y justificado el limitarse a establecer sus «motivos constantes» en su peculiaridad, concluyendo en este preciso punto; o bien, finalmente, 4) si se presenta la necesidad de explicar estos últimos, según su posibilidad genética, en términos causales —por ejemplo, por su provenir de «tendencias hereditarias» o de influencias educativas, de casos concretos del destino y de peculiaridades del «milieu»—. Naturalmente, en cuanto que se trata del problema de la irracionalidad, no se realiza ninguna distinción de principio entre las acciones de *un* individuo y las de *muchos* individuos: ojalá que el viejo y ridículo prejuicio de los naturalistas diletantes, según el cual los «fenómenos de masa», cuando son considerados como causas o como efectos *históricos* en un contexto dado, serían «objetivamente» menos «individuales» que las acciones de los «héroes», no permanezca ya por mucho tiempo en la cabeza de los «sociólogos» [109]. También Knies habla, al respecto, de la acción humana en general y no de «grandes personalidades»: por ello en las siguientes reflexiones —a menos que del contexto mismo no resulte claramente lo contrario, o bien no se diga expresamente— se hará siempre referencia, cada vez que se hable de «acción humana», «motivación», «decisión» y similares, no sólo a la conducta de los individuos, sino también a los «movimientos de masas».

[108] En efecto, la teoría del conocimiento histórica constata y analiza el significado de la referencia a valores para el conocimiento histórico, pero no es ella quien *fundamenta* la validez de los valores.

LA CATEGORIA DE «SINTESIS CREATIVA» DE WUNDT

Comenzamos con algunas consideraciones sobre el concep-

[109] Las observaciones de Simmel (*Probleme der Geschichtsphilosophie*, 2.ª ed., final de la p. 63), no afectan para nada —sin lugar a dudas también según su propio punto de vista— al carácter individual de los «fenómenos de masa», apenas éstos aparecen como elementos de un contexto *histórico*. El hecho de que aquello que es en general igual en una pluralidad de *individuos* concurrentes constituya un «fenómeno de masa» no impide que su significado *histórico* se cifre en el contenido *individual* en las causas individuales, en los efectos individuales de aquello que es común a esta pluralidad (por ejemplo, una concreta idea religiosa o una constelación concreta de intereses económicos). Sólo los objetos reales, es decir, concretos, en su forma individual, son causas *reales*, y esto es lo que la historia investiga. Sobre la relación de las categorías de «fundamento real» y de «fundamento cognoscitivo» con los problemas metodológicos de la historia, véase mi polémica con E. Meyer y otros («Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 22).

to de «creatividad», que ha sido asumido como fundamental sobre todo por Wundt, en su metodología de las «ciencias del espíritu». Sea cual fuere el empleo que se haga de este concepto en relación con el de «personalidad», hay que tener mucho cuidado, en todo caso, de querer encontrar en él cualquier otra cosa que no sea un reflejo de la *valoración* que nosotros damos a los momentos causales y a los efectos finales que a ellos imputamos. En particular, es totalmente erróneo sostener que aquello que puede ser comprendido con la expresión: carácter «creativo» de la acción humana, esté relacionado con diferencias «objetivas» —es decir, aquí: dadas en la realidad empírica o derivadas de ella, *prescindiendo* de nuestras valoraciones— en la naturaleza y en el significado de las relaciones causales. Como momento *causal,* las propiedades particulares y la acción concreta de una personalidad «histórica» concreta no intervienen nunca «objetivamente» en el devenir —esto es, haciendo abstracción de nuestro específico interés— de forma «más creativa» que lo *puedan* hacer los momentos causales «impersonales», las condiciones geográficas y sociales o los procesos individuales naturales. El concepto de «creatividad», en efecto, cuando no es identificado simplemente con las «novedades» relacionadas con cambios cualitativos, en cuyo caso sería un concepto sin color, no es un mero concepto empírico, sino que, por el contrario, está ligado a ideas de valor, a través de los cuales observamos los cambios cualitativos de la realidad. Los procesos físicos y químicos que, por ejemplo, conducen a la formación de una veta de carbón o de un diamante son formalmente «síntesis creativas» exactamente en el mismo sentido —determinado de modo sustantivamente diverso sólo en razón de los diversos puntos de vista valorativos que en cada caso dominan— en que lo es la cadena de motivaciones que conduce de las intuiciones de un profeta a la formación de una nueva religión. Desde un punto de vista lógico, la serie de cambios cualitativos asume en ambos casos la misma entonación peculiar sólo porque, como consecuencia de la relación de *valor de uno* de los miembros de la serie, la *desigualdad* causal según la cual ella se efectúa —así como

todo cambio considerado únicamente desde su lado cualitativo en la realidad individualmente especificada— se hace consciente como desigualdad de valor. Así, la reflexión conducida en torno a esta relación de valor se convierte en el *fundamento* decisivo de nuestro interés histórico. Del mismo modo que no puede derivarse la inaplicabilidad a la acción humana de la proposición «causa aequat effectum» de algún tipo de superioridad «objetiva» del desarrollo de los procesos psicofísicos sobre la «legalidad natural» en general o sobre axiomas concretos, como, por ejemplo, el de la «conservación de la energía» o similares, tampoco puede derivarse de un fundamento puramente lógico tal que precisamente los puntos de vista por medio de los cuales el «actuar» se convierte en objeto de nuestra consideración científica excluyan *a priori* que la relación causal pueda ser el fin de dicha consideración. Esto vale, en medida aún mayor, para aquella «acción» —sea ella de un individuo o de una pluralidad que nosotros recogemos conceptualmente como grupo— que, en cuanto acción «histórica», diferenciamos de aquel conjunto de conductas que no son tomadas en cuenta por el interés histórico. El aspecto «creativo» de la acción histórica reside en el hecho de que, desde el punto de vista de nuestra «concepción» de la realidad histórica, el curso causal del devenir es susceptible de *variar en su significado,* tanto intensiva como extensivamente: con otras palabras, la intervención de aquellas valoraciones a las que nuestro *interés* histórico está ligado conduce, a partir de la infinidad de componentes causales en sí carentes históricamente de sentido e indiferentes, a veces a resultados sin importancia, pero a veces a una constelación llena de significado que el interés histórico comprende y colorea en algunas de sus partes constitutivas. En este último caso se crean para nuestro «modo de ver» *(Auffassung)* nuevas relaciones de valor, que antes no existían, y si, además, representamos antropocéntricamente las consecuencias de la «acción» humana *atribuyéndolas* a su eficacia causal, entonces la acción puede ser considerada «creativa». Pero, como ya se ha dicho, desde un punto de vista estrictamente lógico, la misma dignidad no sólo puede ser adscrita a los

simples «procesos naturales» —en cuanto se hace abstracción de aquella imputación antropocéntrica que en términos objetivos no es de por sí completamente evidente— y adquirir la «creatividad» un signo negativo —según los puntos de vista— o significar simplemente un cambio cualitativo en los valores carente de un signo preciso, sino que, sobre todo, es obvio que sobre esta base no puede darse ninguna relación necesaria entre dimensión y naturaleza del «valor intrínseco» del hombre que actúa «creativamente» y de su comportamiento, por una parte, y «valor intrínseco» de las consecuencias que le pueden ser imputadas, por otra. Una acción que, medida en función de su «valor intrínseco», es para nosotros algo absolutamente carente de valor y con ello de significado, por el hecho de que sus consecuencias se inserten en la serie de acontecimientos que constituyen el destino histórico, puede devenir altamente «creativa». Por otro lado, hay actos humanos que «considerados» aisladamente son impregnados por nuestra sensibilidad valorativa» con los más deslumbrantes colores, pero que, por las consecuencias a las que dan origen, acaban hundiéndose en la gris infinidad de lo históricamente indiferente y, por tanto, no poseen ningún significado causal para la historia, o bien —como generalmente sucede— que, entrecruzándose con otros eventos del destino histórico, acaban cambiando tanto la dimensión como la naturaleza de su «sentido», hasta hacerse irreconocibles.

Son precisamente estos últimos casos de *transformación histórica del significado* lo que atrae en medida creciente nuestro interés histórico, y puede decirse, también por este motivo, que la labor específicamente histórica de las ciencias de la cultura está en antítesis extrema con todas las disciplinas que operan con relaciones causales: la *desigualdad* causal, en cuanto desigualdad de *valor,* es la categoría decisiva para las ciencias de la cultura, y éste es el único sentido posible cuando se habla de «síntesis creativa» como de un proceso propio de la esfera del devenir psíquico individual, de aquella de las conexiones culturales o de ambas conjuntamente. Por el contrario, el modo en que Wundt emplea

este concepto en diversas ocasiones [110] es, desde mi punto de vista, insostenible y erróneo sin más, aunque este ilustre científico, naturalmente, no puede ser considerado responsable por el uso que historiadores como Lamprecht han hecho de dicho concepto algunas veces. En este punto, con una descripción analítica muy sumaria, podemos afrontar la llamada teoría «psicológica» de Wundt.

Según Wundt [111] las «creaciones psíquicas» tienen relaciones causales definidas con los «elementos» de que están compuestas —es decir, que, como es obvio, están inequívocamente determinadas—, pero, a la vez, poseen «propiedades nuevas» que «no están contenidas» en los elementos particulares. Está fuera de duda que, en el mismo sentido y en la misma medida, éste es también el caso de *todos* los procesos naturales cuando los entendemos como cambios *cualitativos.* El agua, por ejemplo, considerada en su peculiaridad cualitativa, tiene propiedades que no están «contenidas» por completo en sus elementos. Cada vez que entra en escena la relación de valor, no existe *ningún* proceso de la naturaleza que no contenga propiedades específicamente «nuevas» respecto a sus «elementos». Tampoco las relaciones puramente cuantitativas del sistema solar con sus propios planetas, considerados aisladamente como sus «elementos», o bien con las fuerzas mecánicas por medio de las cuales puede ser generada una hipotética nebulosa originaria, son una excepción, a pesar de la presencia en ellas de una cadena de procesos particulares puramente físicos, cada uno de los cuales puede ser expresado con una relación causal. Pero retornemos a Wundt. Para el científico de la naturaleza, piensa él, un cristal no puede ser «otra cosa que la suma de sus moléculas y de sus recíprocos efectos externos». Lo mismo puede decirse, según él, de una forma orgánica que, aun en el caso en que el científico de la naturaleza no pueda «deducir causalmente» su «totalidad», sería con todo

[110] Por ejemplo, también en su *Völkerpsychologie.*
[111] *Logik* (2.ª ed.), vol. II, 2, p. 267 y ss.

«un producto de elementos en los que ya está ella plenamente prefigurada». La concesión importante, hecha sin querer por Wundt, está cifrada en las palabras: «para el científico de la naturaleza», el cual, para sus propios fines, debe hacer abstracción de las relaciones dadas en la realidad inmediatamente vivida *(unmittelbar erlebten Wirklichkeit)*. En cambio, para el economista —para llegar rápidamente a él, saltándonos los eslabones intermedios— la cosa se pesenta en unos términos muy distintos. Que la «relación recíproca» de los elementos químicos produzca un cereal útil para la alimentación humana o un diamante, o que produzca un compuesto químicamente equivalente, pero que no contribuye a satisfacer las necesidades alimenticias o estéticas del hombre, desde su punto de vista, es profundamente diverso: en el primer caso, efectivamente, el proceso natural ha producido un objeto que tiene *valor* económico. Si se pone a esto la objeción de que aquí entran en juego momentos «psicológicos» —«sentimientos valorativos» y «juicios de valor» a interpretar por medio de la «causalidad psíquica»—, aun cuando esté mal formulada en este caso, lo que quiere decir es totalmente correcto. *Y exactamente lo mismo vale* para aquello que hace referencia a un devenir totalmente «psíquico». Considerando «objetivamente» las cosas —es decir, haciendo abstracción de toda relación de valor—, nos encontramos ante lo mismo cuando consideramos una cadena de transformaciones cualitativas de la que nos hacemos conscientes en parte de modo directo a través de nuestra «experiencia interior» *(innere Erfahrung)* y en parte indirectamente interpretando la dinámica expresiva de «otras» experiencias refiriéndolas a la nuestra. No hay motivo alguno para que esta serie de transformaciones no pueda ser sometida —absolutamente sin excepciones y en el mismo sentido— a una consideración *libre* de «valoraciones», como ocurre para cualquier serie de cambios en la naturaleza «muerta» [112]. Wundt, a decir verdad,

[112] Esto no lo ha acentuado nadie tan claramente como Rickert, y es, verdaderamente, el tema fundamental de su escrito: *Die Grenzen der na-*

opone al cristal y a las composiciones orgánicas la «idea», como algo que «no representa nunca la simple suma de las percepciones en que puede ser descompuesta», y más aún, identifica en los «procesos intelectuales», por ejemplo un juicio o una conclusión, creaciones que «no pueden comprenderse jamás como meros agregados de concretas percepciones o ideas»: puesto que, añade, «aquello que da significado a estos procesos nace (y podemos también aquí, sin duda, interpretar su posición como determinada en sentido rigurosamente causal) (...) *de los* elementos de que se compone sin estar, sin embargo, contenido *en* ellos». Ciertamente, ¿pero es que es distinto el modo de formarse los «productos de la naturaleza»? ¿Acaso está «prefigurado» el «significado» que el diamante o la planta de cereal tienen para ciertos «sentimientos valorativos» humanos por las condiciones fisioquímicas que los originan en un grado mayor o en otro sentido de cuanto sucede —aplicando rigurosamente la categoría de causalidad al ámbito psíquico— en la esfera de los elementos a partir de los que se forman las ideas y los juicios? ¿O bien —para «invocar» los procesos «históricos»— estaba «prefigurado» el significado de la peste negra para la historia social en las bacterias y en las otras causas de la infección? ¿Estaba «prefigurado» el significado de la inundación de Dollart para la historia del colonialismo en las causas geológicas y meteorológicas que determinaron este suceso? etc. Ninguno de estos casos es distinto al de la invasión de Alemania por Gustavo Adolfo o al de la invasión de Europa por Gengis Khan. Todos estos procesos han dejado tras de sí consecuencias históricamente *significativas,* es decir, para nosotros ligadas a «valores culturales». A condición de tomar en serio, como hace Wundt, la aplicabilidad universal del principio de causalidad, están determinados causalmente todos ellos del mismo modo. Cada uno de ellos da lugar a aconte-

turwissenschaftlichen Begriffsbildung, que, a este respecto, está sustancialmente dirigido también contra Dilthey. Es sorprendente que algunos «sociólogos», por una especie de ciego celo, continúen olvidándolo.

cimientos tanto «psíquicos» como «físicos». Pero que nosotros les atribuyamos un «significado» histórico no deriva de la forma de su condicionamiento causal. En concreto no derivaría en absoluto de que en ellos esté contenido el «devenir psíquico». Es precisamente el sentido que nosotros atribuimos en cada caso a los fenómenos, es decir, la referencia a «valores» que efectuamos, lo que no «deriva» de los «elementos», dado que es un momento, por principio, heterogéneo y dispar. Es «nuestro» relacionar los fenómenos «psíquicos» con valores —independientemente del hecho de que se presente como «sentimiento valorativo» indiferenciado o como «juicio de valor» racional— lo que constituye la «síntesis creativa». En Wundt, de manera sorprendente, la cosa es pensada justamente al revés: el principio de «síntesis creativa», fundado «objetivamente» sobre la peculiaridad de la causalidad psíquica, encuentra, según él, su «*expresión* característica» en las determinaciones y en los juicios de valor. Si con ello se quisiera dar a entender solamente que uno de los posibles fines de la investigación psicológica consiste, por ejemplo, en indagar las «condiciones» psíquicas o psicofísicas que originan los sentimientos o los juicios de valor, o bien en buscar la comprobación de la existencia de procesos psíquicos o psicofísicos «elementales» como componentes causales suyos, entonces no habría nada que objetar. Pero basta con seguir leyendo unas páginas para comprender cuáles son las verdaderas consecuencias de la consideración «psicológica» de Wundt: según él, «en el curso de todo desarrollo individual o general» —por lo tanto da lo mismo que se trate de un borracho nato, un maníaco sexual o un genio religioso— *producen* valores espirituales (es decir, en su interpretación, lógicos, éticos y estéticos) «que originariamente no poseen las cualidades específicas que luego asumirán», *puesto que,* según Wundt, en el ámbito de los fenómenos de la vida, la ley del «incremento de la energía psíquica» (en valores actuales o potenciales) forma parte del principio de la conservación de la energía física. Esta «tendencia» general a la formación de «magnitudes de valor creciente» puede ser «total o parcialmente frustrada» por causa de «factores perturbadores», pero en todo caso, «una de las más importantes interrupciones del desarrollo psíquico: el cese de la actividad espiritual del individuo» —debe entenderse aquel fenómeno que normalmente, y de modo más simple, se llama «muerte»—, «es más que compensada», y esto, según Wundt, «ha de tenerse muy en cuenta», «por el aumento de energía espiritual interna de la comunidad a la que el individuo pertenece». Esto mismo valdría para las relaciones entre una nación particular y la humanidad entera. Una disciplina que se propone ser empírica debe poder *demostrar* todo esto, aunque no sea con un grado de precisión muy elevado. Y puesto que es evidente que no sólo el profesor universitario, sino también el hombre de Estado y en general todo individuo experimenta un «desarrollo psíquico», surge la pregunta de para quién debe valer esta confortante relación «compensatoria». Es decir, ¿quién recaba una compensación «*psicológica*» por la muerte de César o de un honesto barrendero cualquiera: 1) el muerto mismo; o 2) su familia; o 3) aquellos a los que su muerte pone a disposición un «puesto» o bien les ofrece la oportunidad de «actuar»; o 4) el Ministerio de Hacienda; o 5) la oficina de reclutamiento; o 6) ciertas corrientes de un partido político... o 7) el orden providencial de Dios; *o,* para acabar: el *metafísico* psicologista? Sólo esta última hipótesis parece admisible, desde el momento en que, como se ve, no se trata aquí de psicología, sino de una construcción histórico-filosófica que postula a priori un «progreso» de la humanidad y se recubre después con los ropajes de una consideración psicológica «objetiva». Además, también la «ley de las resultantes históricas», que junto a la ley de las «relaciones» históricas y la ley de los «contrastes» históricos forma la trinidad psicologista de las categorías históricas, es producto de la «síntesis creativa». Y tendría que servir también para interpretar, sobre presuntas bases «psicológicas», el origen y «naturaleza» de la «sociedad», y en general de la totalidad. Y, finalmente, debería hacer comprensible el motivo por el que la regresión causal (de los efectos a la causa) es la forma (pretendidamente) exclusiva de la explicación de los fenómenos culturales, como si no

ocurriese *exactamente* lo mismo en cualquier «proceso natural» concreto interpretado con los instrumentos de la física *en cuanto,* por cualquier motivo, *adquieren relevancia* las complicaciones individuales y las singularidades de sus consecuencias para la realidad concreta. Aquí queremos —por el momento— establecer sólo los rasgos característicos más elementales de la teoría de Wundt. La excepcional y agradecida estima que debemos al gran compromiso intelectual de este ilustre estudioso no puede impedirnos constatar, a propósito de específicos problemas, que tal presunta «psicología», hablando con franqueza, es una cicuta para la libre actividad del historiador, ya que el empleo de ciertas categorías pretendidamente psicológicas le lleva a ocultar los valores histórico-*filosóficos* a los que refiere la historia, de forma que acaba por engañarse a sí mismo y a los otros con la falsa apariencia de la exactitud, algo de lo que los trabajos de Lamprecht ofrecen un ejemplo admonitorio.

Dado el notable significado que las opiniones de Wundt tienen para la psicología, proseguiremos considerando las relaciones que existen entre la psicología que opera con explicaciones causales y las «normas» y los «valores». Ante todo debe subrayarse que rechazar las pretendidas «leyes» psicológicas de Wundt y poner de relieve que ciertos conceptos presuntamente «psicológicos» tienen el carácter de juicios de *valor* no menoscaba la importancia de la investigación psicológica y de las disciplinas «psicofísicas» que a ella están estrechamente ligadas, y que el haber mostrado la existencia de «lagunas» no afecta a la validez del principio de causalidad en las ciencias empíricas. Todo lo contrario. La psicología puede llegar a ser una disciplina empírica sólo a condición de que excluya *juicios* de valor como los que se encuentran en las «leyes» de Wundt. La psicología puede esperar la determinación, antes o después, de constelaciones de elementos psíquicos que son condiciones causales inequívocas del surgimiento en nosotros del «sentimiento» de «estar formulando» o de «haber formulado» un juicio «objetivamente» *válido* y de contenido determinado, así como, en el futuro, la anatomía cerebral llegará a descubrir los procesos físicos

que son condición unívoca de esta circunstancia. No nos preguntamos aquí si es posible de hecho, pero en todo caso semejante tarea no parte de un presupuesto *lógicamente* absurdo. Y por lo que respecta al aspecto objetivo, si consideramos por ejemplo el concepto de «energía potencial» sobre el que se basa la ley de la energía, vemos que presenta tantos elementos «incomprensibles» (aquí: no intuibles) como los que muestra la tan complicada premisa sobre la anatomía cerebral empleada por la psicofísica para explicar el funcionamiento a modo de «explosiones» de ciertos procesos de «liberación». Asumir como meta ideal de la psicofísica una explicación tal es posible, a pesar de que las perspectivas de éxito sean muy reducidas, siendo en cualquier caso sensato y fructífero. Más aún —para abordar otro aspecto del problema—, la biología podría «comprender» la evolución psíquica de nuestras categorías lógicas: el empleo consciente del principio de causalidad, por ejemplo, como resultado de la «adaptación». Como es sabido, se ha intentado derivar, al menos en vía de principio, los «límites» de nuestro conocimiento del hecho de que la «conciencia» se habría desarrollado sólo como instrumento para la conservación de la especie, y por tanto —ya que el conocimiento sería un producto del «instinto lúdico», del «nuevo» deseo de conocer—, su ámbito no se extendería más allá de los límites marcados por aquella función. Y, ciertamente, también se podría intentar la sustitución de esta interpretación sustancialmente «teleológica» por una más causalista, si interpretáramos la formación gradual del conocimiento del significado de dicha categoría como el fruto de innumerables «reacciones» específicas a algunos «estímulos», que habría que determinar de un modo más preciso, en el curso de un largo desarrollo filogenético —que ha podido disponer gratuitamente de millones de años—. Más aún, podría irse más allá de categorías tan manidas y vagas como «adaptación», «liberación» y similares, en su acepción general, e intentar descubrir con instrumentos estrictamente históricos los especiales procesos de «liberación» que han dado a luz a la ciencia moderna, a partir de algunos problemas «prácticos» —en el sentido más am-

plio de la palabra— puestos al pensamiento por constelaciones concretas de las relaciones sociales. Y también podría intentarse mostrar cómo el empleo de algunas «concepciones» de la realidad permite a la vez maximizar el grado de satisfacción de ciertos intereses decisivos de determinados estratos sociales, al igual que podría llevarse a la práctica, aunque obviamente en un sentido profundamente diverso, el enunciado del «materialismo histórico», según el cual la «superestructura» ideal sería una función de la situación social global, también en el ámbito del pensamiento: el enunciado según el cual, en última instancia, acostumbra *a valer* como «verdadero» sólo aquello que es «útil», estaría en cierto sentido históricamente confirmado. Objetivamente, semejantes afirmaciones podrían ser juzgadas con mucho escepticismo. En todo caso, este enunciado contiene una contradicción *lógica* sólo si se confunde «valor cognoscitivo» con «valor práctico» y si falta la categoría de «norma»; es decir, si se afirma que aquello que es útil, *en cuanto* que es útil, es también verdadero, y que aquel «significado práctico», o aquellos procesos de adaptación y «liberación», es lo que ha convertido las proposiciones de las matemáticas en una verdad no sólo *reconocida* de hecho, sino *dotada* también de validez normativa. *Esto,* obviamente, sería algo «disparatado». Por lo demás, todas estas consideraciones encuentran su principal obstáculo teórico-cognoscitivo sólo en el *sentido* inmanente al fin cognoscitivo, y el obstáculo a su utilización *práctica* únicamente en la limitación de su capacidad «explicativa» de los hechos empíricamente dados de forma no contradictoria, de modo que la explicación sea «verificable en la experiencia» *(Erfahrung).* Pero, aun en el caso ideal de que pudiera llegarse en el futuro a una «explicación» fisiológica, psicológica, biogenética, sociológica e histórica del fenómeno «pensamiento», y también de determinados «puntos de vista» de aquél, quedaría aún sin tocar la cuestión de la *validez* de los resultados de nuestros «procesos de pensamiento», es decir, de su «valor cognoscitivo». Qué procesos anatómicos corresponden al conocimiento de la «validez» de las multiplicaciones elementales y cómo

estas constelaciones anatómicas se hayan desarrollado filogenéticamente, son problemas a los que sólo futuras investigaciones «exactas» podrán responder, si sólo se tratara de algo lógicamente posible. *Pero* la cuestión de la «exactitud» del juicio: 2 × 2 = 4 nunca podrá ser resuelta con el microscopio o con consideraciones biológicas, psicológicas e históricas, y ello por razones *lógicas.* En efecto, la afirmación de que las tablas de multiplicar son «válidas» es, para el análisis causal y las observaciones *empíricas* de la psicología, simplemente trascendente, y como objeto de examen algo carente de sentido. Es algo que forma parte de los presupuestos lógicos no verificables de sus propias observaciones psicométricas. La circunstancia de que los banqueros florentinos del Medievo, ignorando el sistema numérico árabe, cometieran regularmente —como podemos decir desde nuestro punto de vista «normativo»— «errores de cálculo» en la división de herencias, y que cálculos verdaderamente «exactos» fueran casi siempre una excepción en los registros contables de la época, es una circunstancia tan causalmente determinada como la otra: que la «exactitud» es *hoy* la regla y nosotros tendemos a «interpretar» muy negativamente errores semejantes en los banqueros actuales. Podemos hacer todo lo posible para explicar esta circunstancia en los libros de los Peruzzi, por ejemplo, pero en ningún caso podemos afirmar que en aquel tiempo las multiplicaciones elementales no eran aún «exactas». Del mismo modo, la actual «exactitud» no es invalidada por una investigación estadística sobre los casos en los que se han realizado cálculos «inexactos» en el curso de un año que arroje un resultado «desfavorable» —efectivamente, puesto que no hace referencia a la validez de las multiplicaciones, sino que sólo afecta críticamente a nuestra habilidad para el cálculo mental «según reglas», desde el punto de vista y a partir de su validez—. Si —para continuar con el ejemplo del desarrollo intelectual— un tipo de consideración que se oriente por los conceptos de Wundt quisiera responder a estas simples observaciones —que Wundt mismo naturalmente no pone en duda, pero que en la práctica no tiene presentes —afirmando que el principio de «sín-

tesis creativa» o el principio del «incremento de la energía psíquica» significan, entre otras cosas, que también en el caso del «desarrollo cultural» nos hacemos cada vez más «capaces» de «reconocer» y captar intelectualmente estas «normas» eternamente válidas, *entonces* no se podría sino constatar que esta consideración, que se pretende empírico-«psicológica», no representa un análisis empírico «carente de presupuestos» —en el sentido de ausencia de valoraciones—, sino un juicio sobre el «desarrollo cultural» realizado desde el punto de vista de un «valor» que es tácitamente supuesto como válido: el valor del conocimiento «correcto». *Sólo* puede reconocerse la existencia de la presunta «ley» de «desarrollo» *en el caso de* que se asista a un progresivo mejoramiento de la habilidad en el reconocimiento de dichas «normas» [113]. Este valor —al que está ligado el sentido de todo nuestro conocimiento científico— no se comprende, sin embargo, de por sí empíricamente. *Si,* por ejemplo, asumimos —por un motivo cualquiera— que el fin del análisis científico de la realidad empíricamente dada tiene valor, y admitido que en el trabajo científico se hacen explícitas las «normas» de nuestro pensamiento (en cuanto podemos ser conscientes de ellas y mientras dicho fin permanezca invariable), no por ello deja de ser imposible fundar el «valor» del fin mismo *sobre* la ciencia en cuanto tal. Su funcionamiento puede ser puesto al servicio de intereses «prácticos» de tipo clínico, técnico, económico, político, etc.: por tanto, en relación al juicio de valor, el valor de la ciencia presupone precisamente el valor del interés al que quiere servir, que es, de este modo, un «a priori». Pero entonces, considerado desde un punto de vista puramente empírico, el «valor» de la «ciencia pura» se hace

[113] En una teoría del desarrollo de tipo psicológico se habría podido camuflar esta afirmación bajo la tesis: «donde hay desarrollo», éste va en la dirección de aquellos «valores». Realmente, nosotros decimos que un cambio constituye un «desarrollo cultural» *sólo si* muestra una relación con los valores, sólo si es «relevante» desde el punto de vista de una consideración valorativamente orientada, es decir, si constituye una «transformación de valor» o está causalmente relacionado con ella.

muy problemático. Y efectivamente, considerado desde el punto de vista empírico-psicológico, el valor de la ciencia ejercida «por amor de sí misma» ha sido contestado no sólo prácticamente por ciertos puntos de vista religiosos y desde el punto de vista de la «razón de Estado», sino también, y por principio, sobre la base de una afirmación radical de valores puramente «vitalistas», o bien, al contrario, sobre la base de una radical negación de la vida. No existe ningún contrasentido lógico en refutarlo, pero debe reconocerse que de este modo se abordan *otros* valores que están antepuestos al de la verdad científica.

Tras esta detallada exposición de «aquello que es de por sí evidente», iríamos demasiado lejos queriendo discutir si lo que puede decirse para el valor de la aspiración al conocimiento científico se puede aplicar igualmente a otros valores. Por desgracia no existe un puente que desde el análisis *puramente* empírico de la realidad efectuado con los instrumentos de la explicación causal conduzca a la confirmación o a la refutación de la «validez» de *cualquier* juicio de valor, y el concepto de «síntesis creativa» y la «ley» del constante «incremento de la energía psíquica» de Wundt contienen juicios de valor de la más pura cepa. Pero clarifiquemos brevemente las razones conceptuales que nos han llevado a esta conclusión. Ellas se cifran evidentemente en el hecho de que nosotros juzgamos como *aumento* del valor precisamente el desarrollo de aquellos pueblos que llamamos «civilizados», y este juicio de valor, que nos pone en condiciones de concebir como una cadena de desigualdades el desarrollo de las diferencias cualitativas que les atribuimos, está ligado a ellos específicamente a causa de nuestro «interés histórico» —dicho más precisamente: es constitutivo del hecho de que tales desarrollos se conviertan en «historia» para nosotros—. Y las diferencias de valor que nuestro juicio de valor produce; los fenómenos de cambio histórico del valor y del significado; la circunstancia de que aquellos elementos del curso temporal del devenir que *valoramos* como «desarrollo cultura», y por tanto sustraemos a la ausencia de sentido del interminable flujo de la infinita multiplicidad, a partir de ciertos pun-

tos de vista importantes para nuestro juicio de valor —sobre todo si se miden por el patrón del «conocimiento»—, *muestran* los «progresos»; todo esto puede generar creencias metafísicas, como si, *también haciendo abstracción* de nuestra posición valorativa, del reino intemporal de los valores brotara en el reino del devenir histórico una fuente eterna de juventud que, bien como resultado del «desarrollo psicosocial», bien por la intervención de las «personalidades» geniales, perpetuase «objetivamente» hasta el infinito la regeneración del «progreso» de la cultura humana.

La «psicología» de «Wundt es una apología de esta fe en el progreso». También Knies comparte dicha fe —metafísica desde el punto de vista de la psicología *empírica*—. Pero esto no es motivo alguno para avergonzarse, si tenemos en cuenta que un hombre mucho más grande que él le ha dado una forma clásica en su género. La «causalidad a través de la libertad» de Kant, con las diversas ramificaciones de este concepto que han germinado en el desarrollo posterior del pensamiento filosófico, es el arquetipo filosófico de todas las teorías metafísicas de la «cultura» y de la «personalidad» de este género. Efectivamente, la idea de que de las cadenas empírico-causales aflora un carácter inteligible a través de acciones *éticamente* conformes a las normas, puede ligarse y extenderse muy fácilmente a la visión según la cual todo lo que es conforme a normas conecta el mundo de las «cosas en sí» con la realidad empírica, o bien, yendo más lejos, que todos los cambios de valor en la realidad son provocados por fuerzas «creativas» que subyacen a una causalidad específicamente diversa de la que promueve aquellos cambios cualitativos que, para nuestro «juicio de valor», son indiferentes. En esta última forma, en el concepto de Wundt de «síntesis creativa» y en su ley del «incremento de la energía psíquica», emerge una visión muy degenerada respecto al pensamiento de Kant, que tenía un carácter grandioso —a pesar de las contradicciones que un análisis más detallado puede poner de relieve— y, sobre todo, absolutamente claro en su esencia lógica.

Quedaría aún por establecer si en el ámbito de las consideraciones *metafísicas* puede corresponder a tales afirmaciones algún sentido y cuál podría ser éste. Tampoco pueden ser aquí discutidas las dificultades *objetivas* del concepto de «causalidad a través de la libertad» y de todas las construcciones a él ligadas que puedan encontrarse precisamente en el campo de la metafísica [114]. En todo caso, el «psicologismo» —o bien, aquí: la pretensión de la psicología de ser o de crear una «visió n del mundo» (*Weltanschauung*)— carece de todo sentido y es, para la libre actividad de las ciencias empíricas, tan peligroso como un «naturalismo» fundado sobre la mecánica o la biología, o un «historicismo» fundado sobre la «historia de la cultura» [115].

Münsterberg [116] ya ha puesto claramente en evidencia que el supuesto «principio» del devenir psíquico es absolutamente inutilizable para cualquier psicología. El devenir «psíquico objetivo» —esto es, carente de referencias a ideas de valor— admite sólo el concepto de cambio cualitativo, y la observación causal objetivada de este cambio admite sólo el concepto de desigualdad causal. El concepto de «creatividad» puede entrar en juego sólo cuando comenzamos a poner en relación las componentes individuales de aquellos cambios, «en sí» indiferentes, con los *valores*. Pero, si lo hacemos, el origen del sistema solar a partir de una nebulosa originaria, o

---

[114] Sobre este tema véanse los argumentos de Windelband, *Ueber Willensfreiheit*, p. 161 y ss.

[115] El hecho de que métodos y resultados (presuntos o reales) de las disciplinas empíricas sean utilizados para construir «visiones del mundo» es, a fin de cuentas, un proceso que se ha convertido ya en trivial. Con una pureza clásica, puede ser observado en los resultados en cierto modo «espantosos» que ciertas observaciones de Mach (*Analyse der Empfindungen*, p. 18, nota 12) han producido en el capítulo final del libro de L. M. Hartmann sobre el desarrollo «histórico». Me reservo el derecho a discutir en otro lugar los notables errores contenidos en este trabajo de un investigador que, en otros aspectos, es justamente respetado. A pesar de las intenciones del autor, el escrito es, sin embargo, muy instructivo metodológicamente (cfr. al respecto la recensión de F. Eulenburg, *D. Lit. Zeitung*, 1905, número 24).

[116] *Grundzüge der Psychologie*, vol. I, Leipzig 1900. Tendremos ocasión pronto de ocuparnos de él directamente.

bien, si con el fin de la aplicabilidad del concepto ponemos el acento más bien sobre el efecto próximo al fenómeno, la inundación de Dollart, pueden reconducirse, como se ha dicho, al concepto de «creatividad» tanto como la realización de la Capilla Sixtina o las originales reflexiones de Kant en la *Crítica de la razón pura.* No es posible derivar un *específico* «significado creativo» de la «personalidad» o de la «acción humana» partiendo de un rasgo «objetivo», libre de juicios de valor, por su eficacia causal. Este era el único punto —evidente de por sí— que aquí queríamos hacer explícito.

IRRACIONALIDAD DE LA ACCION CONCRETA E IRRACIONALIDAD DEL CONCRETO DEVENIR NATURAL

Por lo demás, no discutiremos ahora en qué sentido emplea el historiador el concepto de «creatividad», ni en cuál esté «subjetivamente» justificado hacerlo. Preferimos volver antes al punto de partida de la discusión —a la opinión de Knies— con algunas observaciones sobre la específica *irracionalidad* de la acción humana o de la «personalidad» humana. Por el momento tomamos el concepto de «irracionalidad» en el sentido vulgar de «incalculabilidad», que para Knies, como para muchos otros aún hoy, debería ser sinónimo de la humana «libertad de la voluntad», y sobre la cual debería fundarse un tipo de dignidad específico de las «ciencias del espíritu» —desde el momento en que, *en virtud de tal incalculabilidad,* estarían relacionadas con una supuesta esencia específica—. A primera vista, en la realidad «experimentada» (*erlebte Wirklichkeit*) no existe signo alguno de semejante *específica* «incalculabilidad» de la conducta humana. Cada orden militar, cada ley penal, cada observación que hacemos en el trato con otros, «cuenta» de hecho con que determinados efectos penetren en la «psique» de aquellos a los que se dirige —no con una univocidad absoluta en todos los aspectos y en todos los casos, pero sí con la suficiente como para que la orden, la ley y el concreto modo

de hablar puedan alcanzar su *objetivo*—. Desde un punto de vista lógico, estos «cálculos» no tienen nada de diverso en relación a los cálculos de «estática» de un constructor de puentes o a los cálculos químicos de un agricultor o a las consideraciones fisiológicas de un ganadero, y estos, a su vez, son «cálculos» en el mismo sentido en que lo son las estimaciones económicas de un agente de bolsa o de un mediador: cada uno de estos «cálculos» se da por satisfecho con el nivel de «exactitud» que es requerido por el fin específico y por el material disponible. No existe ninguna diferencia *de principio* respecto a los «procesos naturales». La «calculabilidad» de los «procesos naturales» en el campo de las «previsiones meteorológicas», por ejemplo, no es más «segura» que el «cálculo» de la acción de una persona que conocemos. Es más, a pesar del gran perfeccionamiento de nuestro saber nomológico, no puede proporcionarnos una seguridad equiparable. Y esto es así donde quiera que estén en discusión no relaciones determinadas y abstractas, sino la plena individualidad de un *futuro* «proceso natural» [117]. Incluso las más triviales consideraciones muestran, además, que también en el ámbito de la *regresión* causal las cosas son, en cierto sentido, justamente al revés de como supone la «tesis de la incalculabilidad», y que en cualquier caso no es posible hablar sin restricciones de un plus «objetivo» de irracionalidad inherente a la «acción» humana *independientemente* de nuestros puntos de vista valorativos.

Imaginemos que una tempestad haya arrancado un bloque de una pared de roca y que éste, precipitándose, se haya deshecho en innumerables fragmentos esparcidos por todo el entorno. El suceso y —aunque de modo más bien impreciso— la dirección general de la caída, quizá también —siempre de modo bastante impreciso— el grado general de fraccionamiento, e incluso, en el caso favorable de una cuidadosa observación previa, la dirección aproximada de al-

[117] Por esto, el problema de la «previsibilidad» en general no debería ser considerado como el problema central de la metodología, como sucede en Bernheim, *Historiche Methode,* 3.ª ed., p. 97.

guna de las grietas del bloque es «explicable» causalmente y puede ser «reconstruida» recurriendo a las conocidas leyes de la mecánica. Pero, por ejemplo: en cuántos fragmentos se haya roto el bloque y en qué forma y de qué modo se hayan esparcido, por lo que respecta a estos y a una infinidad de «aspectos» análogos del proceso, también si representan relaciones puramente causales, nuestra exigencia de explicaciones causales —*admitiendo* que por algún motivo su conocimiento sea importante— resulta satisfecha por la conciencia de que el suceso no contiene nada de «incomprensible» *(unbegreiflich)*, lo que significa: nada *que esté en contradicción* con nuestro saber «nomológico». Una «regresión» realmente causal, en efecto, no sólo sería imposible por la absoluta «incalculabilidad» de algunos aspectos del proceso —dado que sus concretos determinantes se pierden sin dejar rastro—, sino que también, prescindiendo de esto, sería algo completamente «carente de sentido». Nuestra exigencia de explicación causal volvería a plantearse sólo si entre los resultados de la caída del bloque apareciese un fenómeno que, a primera vista, parezca contradecir las «leyes naturales» por nosotros conocidas. Por simple que sea la cuestión, es preciso tener muy claro que esta forma bastante imprecisa de explicación causal, que *excluye* todo juicio *necesario* objetivamente fundado —en la cual la validez universal del «determinismo» es un mero *a priori*—, es típica del acontecer «causal» de los concretos procesos individuales. No sólo ciencias como la meteorología, sino también la geografía y la biología, si nos acercamos a ellas con la intención de explicar concretos fenómenos *individuales*, deben responder cada vez más frecuentemente a nuestra necesidad de explicación causal, en principio, de forma similar a la de este ejemplo trivial. Del mismo modo, no es casi necesario subrayar hoy lo infinitamente lejano que está el concepto biológico de «adaptación», por ejemplo, de toda imputación «exacta» de los procesos filogenéticos (comprobados o presuntos), y cómo le son extraños, especialmente, los juicios causales de *necesidad*[118].

[118] Las opiniones de L. M. Hartmann, *op. cit.*, muestran claramente cómo la naturaleza de aquel concepto es continuamente incomprendida. De ello hablaremos en otra ocasión.

En tales casos nos basta saber que el concreto fenómeno individual es en general *interpretado* «comprensiblemente» *(begreiflich)*, es decir, sin que contenga nada que contradiga directamente nuestro saber nomológico empírico. Y aplicamos esta moderación en parte —como en el caso de los fenómenos de la filogénesis— porque no podemos saber más ni ahora ni nunca, y en parte —como en el caso de la caída del bloque— porque no tenemos necesidad de saber más.

La posibilidad de formular juicios causales de necesidad en la «explicación» de los procesos concretos no es la regla, sino la excepción, y estos juicios, a su vez, se refieren siempre sólo a partes concretas de los procesos, consideradas aisladamente, que son abstraídas de otras partes que, por el contrario, pueden y tienen que permanecer «indiferentes». Normalmente, las posibilidades de regresión causal se articulan de modo complejo e individual tanto en el ejemplo de la distribución de los fragmentos del bloque como en la esfera de la conducta humana históricamente relevante, trátese ésta de acciones concretas e históricamente relevantes de un individuo o de un cambio en las relaciones sociales de un grupo constituido por muchos individuos ligados por complejas interrelaciones. Y desde el momento en que, por ejemplo en el caso del bloque, si profundizamos posteriormente en la singularidad del proceso y de sus resultados, tenemos que examinar un número de posibles factores «más grande que cualquier número dado, no importa cuán grande éste sea»; desde el momento, por tanto, en que este proceso, como *todo* acontecer individual y en apariencia simple, apenas *queramos* llevarlo a la conciencia como tal, muestra poseer una multiplicidad intensivamente *infinita* de aspectos —ningún proceso de «acciones humanas», por complejo que sea, puede contener en sí «objetivamente» *más* «elementos» de cuantos pueden encontrarse en aquel simple proceso del mundo físico—. Pero, respecto a dicho proceso natural, podemos encontrar algunas diferencias del siguiente modo:

LA «CATEGORIA» DE «INTERPRETACION» *(DEUTUNG)*

1. En el análisis del comportamiento humano, nuestra exigencia de explicación causal puede satisfacerse de modos *cualitativamente* diversos, es decir, de modos que dan una entonación cualitativamente diferente al concepto de irracionalidad. Para los fines de su interpretación (Interpretation) podemos proponernos, al menos en principio, no sólo el «concebirlo» como «posible», en el sentido de hacerlo coherente con nuestro saber nomológico, sino también «comprenderlo» (*verstehen*); es decir, reconstruir un «motivo» o un complejo de motivos concretos «reproducibles en la experiencia interior» (*innerlich nacherlebbar*), y a partir de ello imputarlo con grados de precisión diversos según el material de que dispongamos. En otras palabras: puesto que se le puede dar una *interpretación* (*Deutbarkeit*) dotada de sentido —hasta donde alcance la interpretabilidad—, la acción individual es, en principio, específicamente menos «irracional» que los procesos naturales individuales. Hasta donde alcance la interpretabilidad: puesto que donde ésta se detiene la conducta humana se convierte en algo similar a aquella caída del bloque; en otras palabras, la «incalculabilidad» en el sentido de falta de interpretabilidad, es el principio del «*loco*». Si para nuestro conocimiento histórico se hace importante alguna vez un comportamiento «irracional» —en el sentido de *no interpretable*—, entonces nuestra exigencia de explicación causal puede sin más ser satisfecha por una «comprensión» *(Begreifen)* basada sobre un conocimiento monológico de tipo psicopatológico o similar, como sucede en el caso de los fragmentos del bloque, pero *nada* que sea menor. Se puede clarificar fácilmente el sentido de esta racionalidad cualitativa de los procesos «interpretables». El hecho de que en una partida de dados, lanzando el dado, pueda salir el número seis —suponiendo que el dado no esté «trucado»—, es algo que no puede ser recabado de una imputación causal. Parece ser «posible», es decir, que no contradice nuestro saber nomológico, pero la convicción de que deba suceder así «necesariamente» es un *mero* a priori. Suponiendo que los dados sean «regulares», parece «plausible» que, en un gran número de lances, cada una de las seis caras tenga un número aproximadamente igual de posibilidades de salir. Nosotros «comprendemos» *(begreifen)* la validez empíricamente verificable de la «ley de los grandes números», hasta el punto de que el caso contrario —una mayor frecuencia de ciertos números a pesar del cada vez mayor número de lances— nos llevaría a preguntarnos sobre los motivos de la diferencia. Pero está claro que el dato característico de este caso se cifra en el modo esencialmente «negativo» de satisfacer nuestra exigencia de explicación causal respecto a la «interpretación», por ejemplo, de los índices estadísticos que exponen la influencia de ciertas transformaciones económicas sobre la frecuencia de los matrimonios y que, por medio de nuestra imaginación educada en la experiencia cotidiana (*Alltagserfahrung*), nos permite el logro de una interpretación *causal* realmente positiva en términos de «motivos». Y mientras que en la esfera de lo «no interpretable» el *concreto* proceso individual —el concreto lanzamiento del dado, la fragmentación del bloque desprendido— permanece como algo totalmente irracional, en el sentido de que tenemos que conformarnos con constatar la posibilidad nomológica —o mejor, la no contradictoriedad respecto a las reglas de experiencia (*Erfahrungsregeln*)— y, dadas ciertas premisas, la *pluralidad* de casos concretos sólo puede conducir a «juicios de probabilidad», en la esfera de lo «interpretable» un concreto proceso individual —por ejemplo, la conducta de Federico II en 1756, por tanto en una situación concreta y claramente individual— vale para nosotros no sólo como nomológicamente «posible», del mismo modo que la fragmentación del bloque, sino también como «teleológicamente» *racional.* No en el sentido de que en la imputación causal podamos alcanzar un juicio de necesidad, sino en el sentido de que, en el proceso, encontramos una «causa adecuada» —o bien que está «suficientemente» motivado, presuponiendo ciertas intenciones y ciertos juicios (verdaderos o falsos) por parte del rey, así como una acción racional determinada por ellos—. En este caso la «interpretabilidad»

alcanza un plus de «calculabilidad» respecto a los procesos naturales no «interpretables». Considerando las cosas desde el punto de vista de nuestra exigencia de explicación causal, no hay nada distinto en relación con los casos que se refieren a los «grandes números». Y aun cuando a la interpretación «racional» le falte la referencia a las intenciones y a los juicios y entren en juego, por ejemplo, estados de excitación «irracionales», sigue siendo una relación análoga, por lo menos en términos de posibilidad, desde el momento en que, si conocemos el «carácter», podemos insertarlo en la imputación como un factor que tiene efectos «comprensibles» (*verständlich*). Sólo cuando encontramos, como sucede a veces en el caso de Federico Guillermo IV, una reacción patológica en sentido estricto, cuya falta de sentido y de mesura excluye la posibilidad de una interpretación, podemos afirmar que estamos frente al mismo grado de irracionalidad que es propio de aquellos procesos naturales. En este punto se pone de manifiesto la conexión entre esto que estamos discutiendo y nuestro problema. En el mismo grado en que la interpretabilidad disminuye (y por tanto aumenta la «incalculabilidad»), solemos *negar* a quien actúa la «libertad de su voluntad» (en el sentido de «libertad de actuar»)[119]: en otras palabras, vemos aquí ya que *la «libertad» de la acción* (cualquiera que sea la interpretación que se dé a este concepto) y la irracionalidad del *devenir* histórico, si es que entre ambas existe alguna relación general, *no* están en una relación de recíproca determinación, en el sentido de que la existencia e intensificación de la una pueda significar también la intensificación de la otra. Como cada vez se verá más claro, se trata exactamente de lo opuesto.

2. Pero nuestra necesidad de explicación causal *exige* también, allí donde en principio sea posible, que la «interpretación» se realice efectivamente: una simple relación como una *regla* del devenir observada sólo empíricamente, por muy rigurosa que ésta sea, no es satisfactoria para lograr la interpretación de la «acción» humana. Tenemos necesidad de una interpretación del «sentido» de la acción. Dejando por ahora en suspenso los problemas que este concepto suscita, si en un caso particular podemos captar este «sentido» con evidencia inmediata, se hace para nosotros indiferente el poder *formular* una «regla» del devenir que incluya el concreto caso particular[120]. Y, por otra parte, el haber formulado esta regla, incluso en el caso de que tenga el carácter de precisa regularidad legal, no significa en modo alguno que refiriéndonos a ella nos liberemos de la tarea de proporcionar una interpretación «dotada de sentido». Es más: para la interpretación de la «acción» tales «leyes» no «significan» absolutamente nada *en sí mismas*. Podemos suponer, incluso, que se logre de algún modo la más rigurosa demostración empírico-estadística del hecho de que en una determinada situación todos los hombres que están implicados en ella hayan reaccionado invariablemente del mismo modo y en el mismo grado, y que continuarán reaccionando así cada vez que dicha situación sea recreada, en sentido experimental, hasta el punto de que la reacción puede ser «calculada» en el sentido más literal del término. Pues bien, esto, en sí mismo, no hace avanzar un solo paso la «interpretación», puesto que el haberlo demostrado, de por sí, no nos pone aún en situación de poder «comprender» (verstehen) el «porqué» ocurre esta reacción y por qué siempre es del mismo tipo. Y no estaremos en situación de poder comprenderlo (verstehen) mientras que no se nos dé la posibilidad de «reconstruir»[121] «internamente» sus motivaciones en nuestra

[119] Para más detalles al respecto véase Windelband, *Ueber Willensfreiheit*, p. 19 y ss.

[120] Muy pronto tendremos ocasión de poner expresamente de relieve que la referencia a las «reglas» no es irrelevante, en el plano lógico o en el empírico, para la interpretación. Aquí sólo debe ser subrayado que, desde un punto de vista fenomenológico, la «interpretación» no se incluye simplemente dentro de la categoría de la subsunción en reglas. Como veremos más adelante, su naturaleza teórico-cognoscitiva es algo bastante más complejo.

[121] Veremos aún que puede hablarse de «reconstrucción» sólo en un sentido muy impropio. Es nuestro contexto, sin embargo, al tratarse de la con-

imaginación: *sin* ello la demostración empírico-estadística de la regularidad de la reacción, por muy amplia que se la pueda concebir, no *conseguirá* satisfacer los criterios a los que hace referencia la *cualidad* del conocimiento que nosotros esperamos de la historia y de las «ciencias» del «espíritu» que están, en este aspecto, ligadas a ella. Por ahora, como ya dijimos, dejamos a un lado la cuestión de saber cuáles son.

DISCUSIONES TEORICO-COGNOSCITIVAS DE ESTAS «CATEGORIAS»

1. EL CONCEPTO DE CIENCIAS «SUBJETIVANTES» DE MÜNSTERBERG

A causa de esta incongruencia entre las metas cognoscitivas formales de la investigación «interpretativa» y las construcciones conceptuales de las «ciencias de leyes», se ha afirmado que la historia y las otras ciencias «subjetivantes» que a ella están ligadas —por ejemplo, también la ciencia económica— tienen como objeto propio un *ser* que, en principio, es totalmente diferente del objeto de todas aquellas ciencias que, como la física, la química, la biología y la psicología, se proponen la tarea de construir conceptos generales mediante la «inducción», de «construir hipótesis» y verificarlas refiriéndose a los «hechos» de la «experiencia objetivante» (*objektivierende Erfahrung*). No se trata aquí de la antítesis absolutamente precisa, y que ninguna ciencia niega, entre ser «físico» y ser «psíquico», sino más bien de la visión según la cual el «ser» —sea «psíquico» o «físico»— que podría en general convertirse en «objeto» de la observación analítica «existiría», en principio, en un sentido totalmente diverso al de aquella realidad que «experimentamos» (*erleben*) inmediatamente, y dentro de la cual no sería aplicable el concepto de lo «psíquico» empleado por la «psicología».

traposición fenomenológica entre lo «interpretable» y lo «no interpretable», la expresión no da origen a equívocos.

Una concepción tal podría proporcionar al concepto de «interpretación» un fundamento de principio que hasta ahora no hemos analizado con detalle: el método «subjetivante» podría encontrar en este tipo de conocimiento su propia forma característica de expresión. En cualquier caso, está claro que la rigurosa distinción entre estos dos tipos de ciencias haría problemática la validez de todas las categorías del conocimiento «objetivante»: «causalidad», «ley», «concepto». Las tesis fundamentales de esta teoría, que quizá se encuentren desarrolladas del modo más coherente en los *Grundzüge der Psychologie* [«Conceptos fundamentales de Psicología»] de Münsterberg, ha comenzado a influir en seguida en la teoría de las «ciencias de la cultura». No es éste el lugar para realizar una crítica exhaustiva de este ingenioso libro [122]. Sin embargo, puesto que parece presentar el concepto de irracionalidad de lo «personal» y de la misma «personalidad» en un sentido muy diverso, no podemos dejar de tomar posición, al menos, frente a aquellas afirmaciones que, referidas al problema de la causalidad en la esfera de la acción humana, han sido utilizadas, en dicho sentido, por algunos autores, sobre todo por F. Gottl para la teoría cognoscitiva de

[122] También la presentación favorable de una obra es un acto de presunción si faltan los motivos que la justifiquen. Obsérvese que aquí, por ello, se habla sólo de aquellas partes del libro que hacen referencia a los problemas teórico-cognoscitivos de las disciplinas históricas, cuyo valor, a pesar de no ser un experto, creo estar capacitado para poder estimar. Nunca me permitiré juzgar sobre las discusiones extremadamente interesantes acerca de la metodología de la psicología ni, en relación a su valor, pediré una opinión a los psicólogos de profesión, visto que estos eruditos, actualmente, tienen la tendencia a comportarse como aquellos dos leones de la conocida canción: devoran todo entre ellos y no dejan a los otros ni siquiera los despojos. Pero frente a ciertas afirmaciones de Münsterberg, en particular frente a la fundamentación «teórico-cognoscitiva» de la «introyección» de lo psíquico en el cerebro, también quien no es psicólogo puede, en mi opinión, asomar la cabeza. Aquí se podría hacer una llamada a una discusión sobre los «límites de la teoría del conocimiento», puesto que, si bien el renovado interés por la teoría del conocimiento es un hecho saludable, puede también dar lugar a una tendencia peligrosa: la tentación de resolver los problemas *empíricos* utilizando principios *lógicos*. El resultado sería un renacimiento de la escolástica.

la historia y de las ciencias que a ella están ligadas. Para los puntos que consideramos esenciales [123], el pensamiento de Münsterberg puede resumirse del siguiente modo: el «Yo» de la vida real, tal y como lo «experimentamos» (*erleben*) en cada momento, no puede ser el objeto de una investigación analítica que opere con conceptos, leyes y «explicaciones» causales, puesto que no puede ser «captado» nunca en el sentido en que, por ejemplo, puede serlo nuestro «entorno»: es «indescriptible», al igual que el mundo que él realmente «vive». Este Yo, efectivamente, no se limita sólo a contemplar, sino que constantemente y en cada momento «toma posición, valora y juzga», de manera que el mundo nunca es considerado por el Yo —es decir, por cada uno de nosotros en tanto que «actúa»— como «descriptible», sino sólo como «valorable». Unicamente cuando, para explicarlo y comunicarlo, *pienso* el mundo independientemente del Yo, se convierte en un complejo de hechos «solamente percibidos». Si quisiéramos tomar al pie de la letra esta teoría, tendríamos que observar ya aquí que la reflexión racional sobre los medios respecto al fin de una «acción» concreta y sobre las posibles consecuencias de la acción misma no tendría lugar en la «experiencia inmediata» *(Erleben)* todavía no objetivada, puesto que en toda reflexión semejante el «mundo» *se convierte* en un «objeto», en un «complejo de hechos percibidos» mediante la categoría de causalidad. Sin aquellas *reglas* «empíricas» del desarrollo del devenir que son alcanzables sólo a través de puras «percepciones objetivantes» no

[123] Nos ocuparemos sólo de estos. Por ello, no serán tomadas en consideración muchas tesis a las que Münsterberg atribuiría sin más una importancia decisiva. No se hará ni siquiera referencia a la forma en que lo psíquico se convierte en objeto de la psicología experimental, ni al concepto de «realidad inmediatamente vivida» (erlebte Wirklichkeit), de «sujeto que toma posición», etc. Desde el punto de vista de Münsterberg todo se reduce, esencialmente, a una controversia sobre los límites de las ciencias «subjetivantes» y «objetivantes», que hace referencia en particular a la pertenencia de la historia. Para un análisis, breve pero muy lúcido, del libro de Münsterberg, véase Rickert, *Deutsche Literatur-Zeitung*, 1901, n.° 14.

existe acción «racional» alguna [124]. Münsterberg replicaría a esta afirmación que la objetivación del «mundo» que conduce al conocimiento tiene sus raíces en último término en una acción racional que, para sus propios fines, y con el objeto de consolidar las «expectativas» ante el futuro sobre las que reposa nuestra toma de posición, refiere el mundo de la «experiencia inmediata» (*Erleben*) a un cosmos de «experiencias empíricas» (*Erfahrung*), y que aquí, en los hechos, está la fuente de toda ciencia que opere con conceptos y leyes. Pero la «experiencia» (*Erfahrung*) que produce las ciencias objetivantes es posible sólo si se separa la realidad de la actualidad de la experiencia inmediata (*Erleben*) real, lo que es un producto irreal de la abstracción, hecha para determinados fines que originalmente son prácticos y sólo más tarde se hacen lógicos. El «*querer*» actual, en particular, no es nunca «inmediatamente vivido» *(Erlebt)* del mismo modo en que se deviene «consciente» de los *objetos* de la voluntad —objetos que seguidamente se convierten en materia de las ciencias «objetivantes» (p. 51)—, de modo que él se mantiene como distinto, en principio, de todo contenido «presente» de la experiencia (*Erfahrung*). A todo esto puede ser objetado, ante todo, que la «diversidad» hace referencia sólo a «aquello que existe» y al «*juicio* sobre aquello que existe», y que el juicio puede ser, y de hecho es, formulado por nosotros tanto sobre un querer concreto (incluido el nuestro) como sobre cualquier otro «objeto». Que el querer *exista* y por tanto sea «inmediatamente vivido» es desde luego —pero esto vale también objetos de la «percepción»— algo lógicamente distinto del hecho de que nosotros logremos «conocimiento» de una tal experiencia vivida (*Erlebnis*). Münsterberg respondería, a este propósito, que la «voluntad» puede convertirse en objeto de «*descripción y explicación*» sólo tras una completa «introyección» de lo psíquico en un cuerpo, y que ésta, a su vez, es sólo posible tras la completa separación de lo «psíquico» de lo «físico» [una separación de

[124] Tendremos ocasión de volver más veces sobre este punto.

la que la «experiencia» (*Erleben*) inmediata no conoce nada], por tanto, sólo *después* de la completa «objetivación» del mundo. Pero esta voluntad no es ya la voluntad «real» del «sujeto actual» (*aktuelles Subjekt*), sino un «objeto» obtenido por abstracción y a continuación transformado en tema de análisis. Además, según Münsterberg, podemos tener también un *conocimiento* de la voluntad *real* en su realidad inmediatamente vivida. Pero este «saber» inherente a nuestra «actualidad» (*Aktualität*), que sin interrupción «toma posición» y valora, como el de cualquier otro sujeto que toma posición y por tanto quiere y valora —un ser humano, *o bien, como a veces se ha sostenido explícitamente, ¡un animal!*—, se sitúa en la esfera de la realidad inmediatamente vivida del «mundo de los valores», por lo que constituye también un «comprender» (*Verstehen*) inmediato —en el sentido de que la «actualidad» es inmediatamente vivida y reproducida (*Mit und Nacherleben*), reconstruida simpáticamente (*Nachfühlen*), valorada y estimada —en contraposición al conocimiento analítico «*libre de valores*» de un objeto que puede ser reproducido sólo mediante la «objetivación», es decir, a través de la separación artificial del objeto respecto del sujeto originario que «comprende y valora»—. El fin de este conocimiento *no* consiste en proporcionar una «comprensión» interna del mundo de la actualidad, sino más bien en «describir» un mundo de objetos «presentes» y en «explicar» este mundo descomponiéndolo en sus partes. Pero para los fines de la simple «descripción», y aún más de la «explicación», este conocimiento «objetivante» requeriría no sólo «conceptos», sino también «leyes» que, por otra parte, en el ámbito de la «comprensión» de la actualidad del Yo, carecerían de valor y en general de sentido como instrumentos cognoscitivos. La actualidad del Yo, pues, y dado que una «ciencia de la realidad» no puede hacer abstracción de ella, sería el «mundo de la libertad», y en cuanto tal se manifestaría al *conocimiento* como un mundo que puede ser interpretado *comprensiblemente,* que puede ser «reproducido en la experiencia» (*Nacherleben*). Un mundo que hemos conocido a través de la «experiencia inmediata» (*Erleben*) y que en modo alguno puede ser explorado con los medios del «conocimiento objetivante»: los conceptos y las leyes. Pero como, según Münsterberg, la psicología «objetivante» también *parte* de los contenidos vividos de la realidad y busca proporcionar «descripciones» y «explicaciones» analíticas, la única diferencia que en definitiva subsiste entre disciplinas objetivantes y subjetivantes es la que hace referencia a la «dependencia del Yo», que las últimas *no* pueden ni deben pasar por alto y de la que las primeras mantienen sólo el puro «ser experimentado» (*Erfahrenwerden*), teórico y libre de valores, de sus propios objetos, por lo que, en sus construcciones, no pueden captar la unidad del Yo «que toma posición», desde el momento en que éste no es descriptible, sino solamente «vivible» (*erlebbar*). Y dado que la historia se ocupa de los «actos» de la «personalidad» y quiere establecer un «contexto de la voluntad», dentro del cual la plena realidad «vivida» de los valores y de la voluntad humana es «reproducida en la experiencia» (*nacherlebt*), también ella es una disciplina subjetivante.

Que, en el ámbito de los procesos «espirituales», la «simpatía» (*Einfühlen*) y la «comprensión» (*Verstehen*) sea las categorías peculiares del conocimiento «subjetivante»; que no existan puentes para unirlas con los instrumentos del conocimiento objetivante y que, por tanto, no nos esté permitido el pasar sin más desde una interpretación (comprensiva) de un proceso a otra [125] —por ejemplo, desde una interpretación psicofísica a una «noética»—, y ni siquiera el llenar las lagunas que deja un tipo de conocimiento utilizando otro, son los enunciados sobre los que —si evitamos un cierto número de errores claramente lógicos [126]— se basa la principal

[125] Por otro lado, Münsterberg piensa (p. 92) que la psicología puede llenar las lagunas del conocimiento de la anatomía cerebral.

[126] A estas carencias lógicas ha de añadirse, desde mi punto de vista, lo siguiente:

1. La incompresión de la infinidad intensiva de todo lo múltiple empíricamente dado (p. 38), que constituye el presupuesto («negativo») de la selección del material de toda ciencia empírica. Como ya ha puesto de re-

contribución de la concepción de Münsterberg de la peculiaridad de la historia y de las «ciencias del espíritu» que a ella están ligadas. Ya Schopenhauer había dicho en una ocasión que la causalidad «no es un coche de alquiler (*Fiaker*) que se puede parar cuando se quiere». Pero como para Münsterberg, dada la diferencia entre concepción «subjetivante» y «objetivante», el trayecto termina en los límites de aquello que es accesible «noéticamente», se debe *excluir* la aplicabilidad de la categoría de causalidad al conocimiento «subjetivante» en general. Así, dice, en cuanto intentemos formular una explicación causal, no podremos en ningún caso terminarla si «casualmente nos introducimos en un acto voluntario que, además de propiedades experimentales (*erfahrbar*), posee también aspectos internos comprensibles» (*versthbar*) (p. 130). En tal caso tendríamos que intentar descomponer el acto de voluntad en una serie de procesos (psicofísicos) elementales: si no lo logramos, «subsistirá un aspecto oscuro» que no podrá ser «iluminado» con la «simpatía» (*Einfühlung*) (esto quiere decir, casi con toda seguridad: que no podrá ser «iluminado» por la psicofísica —p. 131—. Y, a la inversa, no podemos conseguir nada útil para el conocimiento de las conexiones subjetivas —es decir: no podemos obtener nada por encima de una comprensión «reproducida en la expe-

lieve Rickert, esta incomprensión surge cuando se mantiene un punto de vista precrítico y se identifica la totalidad de lo que es dado en cada caso con lo que es para nosotros «importante», por tanto, con el producto de una selección. Junto con otro error, este punto de vista conduce a

2. Una incomprensión (lógica) de la relación entre «ley» y «caso individual», y en particular a la creencia en que la realidad individual «objetivada» pueda ser derivada de una ley (p. 39). Este error es más que evidente en la afirmación (p. 114): «Si Nerón hubiese tenido experiencia (*erleben*) de otras percepciones habríamos tenido que modificar el sistema ideal de la *psicología*», puesto que, estando suficientemente especificadas las «condiciones», la ley llegaría a incluir también los concretos casos más individuales —más bien habría una ley para los casos concretos—. Münsterberg no se apercibe de que si Nerón hubiese tenido una serie diferente de experiencias serían diferentes las constelaciones de *condiciones* que le han permitido aquellas experiencias, y que estas «condiciones», a su vez, en primer lugar contienen no sólo las causas de todos los presentimientos de Nerón, etc., sino también las causas de todo el desarrollo individual de la historia antigua —y, por tanto, no sólo los objetos de una *psicología* aún «ambivalente»—, y en segundo lugar —aún en el caso de que estas «condiciones» sean admitidas simplemente como «dadas»— tienen un número *finito sólo si* decidimos ocuparnos de algunos aspectos generales clínico-patológicos de las percepciones de Nerón y no de la totalidad del acontecer individual, lo que hacemos a través de una selección —no importa *cuán* «particulares» sean las cualidades que decidamos especificar del objeto que ha de ser explicado—. En este procedimiento, la «historicidad» de un proceso —es decir, las propiedades del objeto que pueden ser explicadas sólo históricamente— está constituida por el hecho del *dato fáctico* —imposible de deducir de una *ley* (o de un cierto número de leyes, no importa su número)— precisamente en *estas* condiciones y en *este* contexto. (Igualmente equívoca es la afirmación hecha por Simmel en *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 2.ª ed., p. 95, según la cual, si nuestro conocimiento nomológico fuese absolutamente completo, sería suficiente «*un* único hecho histórico» para llegar a completar todo el saber. Es decir, en este caso, «un» hecho acabaría por tener un contenido infinitamente grande. Puesto que, como se ha dicho, la totalidad del devenir universal habría tenido un curso distinto si fuera modificada la posición de un grano de arena, no es correcto creer —para seguir con el ejemplo— que, aun admitiendo que nuestro conocimiento nomológico fuera absolutamente completo, sea suficiente con conocer la posición de *este* grano en un cierto punto del tiempo para reconstruir la posición de *todos* los otros granos de arena. En efecto, para ello sería necesario conocer la posición de todos los granos de arena —y de todos los otros objetos— en *otro* punto del tiempo.)

3. Como Rickert ha puesto ya de relieve (*Deutsche Literatur-Zeitung*, 1901, n.º 14) en las repetidas discusiones sobre la historia y sus relaciones con lo «universal», no se ha aclarado aún del todo el sentido fundamentalmente diferente, y que él mismo ha indicado con nitidez, del concepto de «universalidad» (en este caso: *significado* universal en contraposición a *validez* general). Esto está conectado con el error señalado en el punto 1.

4. A pesar de la sutileza y elegancia con que Münsterberg realiza las distinciones y los paralelismos entre las dos categorías científicas, la relación sujeto-objeto, que es susceptible de tener significados lógicos muy diversos, no es nunca clarificada por completo, y sus determinaciones conceptuales no son fijadas de forma rigurosa (en dos pasajes, supongo que por un descuido, se llega incluso a confundir el sujeto «*teórico-cognoscitivo*» con el sujeto «que toma posición»: en el medio de la p. 35 y en la parte superior de la p. 45). De esta forma, la categoría de «objetivación», que Münsterberg considera decisiva, comienza a vacilar peligrosamente, puesto que la cuestión fundamental que aquí se plantea es la de saber si la *historia* y las disciplinas con ella relacionadas han de valer como «objetivantes». Cuando Münsterberg dice (p. 57) que el sujeto «que experimenta» (*erfahrendes*

riencia» (*nacherlebendes Verständnis*)— si ponemos aquello que no ha sido comprendido dentro de las categorías de las conexiones «objetivas». En cualquier caso, considerando los últimos y más periféricos argumentos expuestos, estos no son determinantes. En primer lugar, las interpretaciones «subjetivantes» que, por ejemplo, se emplearían en un análisis histórico-cultural de las conexiones entre revoluciones religiosas y sociales en la época de la Reforma —si se considera el «aspecto interior» de los actores desde el punto de vista del psicólogo experimental— hacen referencia a contenidos increíblemente complejos de la conciencia, tan complejos que

Subjekt) —es decir, aquel que se enfrenta al mundo objetivado— es el sujeto real hecha «abstracción» de su actualidad, se expresa en un lenguaje que induce a error. El sujeto «que experimenta», o *existe* en la realidad como un sujeto actual y su actualidad —concebida *sólo desde el punto de vista* del progreso del saber— se orienta hacia la realización de los valores del conocimiento empírico, o bien se trata sólo de un *concepto* teórico —el concepto de sujeto teórico-cognoscitivo»—, cuyo caso límite es la tan vituperada «conciencia en general». Además, Münsterberg incluye en el concepto de «experiencia» *(Erfahrung)* el concepto de descomposición en «elementos» y saca de él aquel de regresión hasta los «últimos» elementos, si bien —como él mismo cada poco señala— la biología —que para él es una ciencia indudablemente «objetivante»—, por ejemplo, está bien lejos de ello. No se ve, al menos si no se quiere prescindir de la forma en que Münsterberg concibe la relación entre ley e individualidad (lógica), por qué cuanto se dice, al final de la p. 336, a propósito de las ciencias de la naturaleza no deba valer también para la historia, para la ciencia económica, etc.: ellas no podrán convertirse en modo alguno en una «psicología aplicada», dado que ya no toman sólo en consideración el acontecer psíquico —cuya investigación es concebida por algunos historiadores (E. Meyer) como totalmente irrelevante—, sino que consideran también y *sobre todo* las *condiciones* externas de la acción. Si la historia es «un sistema de fines y de intenciones», es preciso decidir solamente si hay algún tipo de «comprensión objetiva» que no «toma posición» o no «valora» su propio material (aquellas «intenciones» y «fines»), sino que mira únicamente a la formulación de juicios «válidos» del acontecer fáctico y de las conexiones entre los «hechos». A Münsterberg le falta el concepto decisivo de relación teórica de valor, que él confunde con el concepto de «valoración». Para la crítica de la distinción teórica entre disciplinas empíricas objetivantes y no objetivantes (en la versión de Natorp), véase también lo que dice Husserl en *Logische Untersuchungen*, vol. II, p. 340 y ss.

apenas existe la posibilidad de «descomponerlos», preliminarmente, en simples «sensaciones» o en otros «elementos» provisionales que no sean susceptibles de un análisis posterior. Pero a esta dificultad trivial se une otra aún más trivial: es difícil ver cómo pueda uno procurarse el material apto para una «descomposición» similar, que requiere condiciones de observación «exactas» (de laboratorio). En cualquier caso, el punto decisivo es que la historia no opera en modo alguno sólo en el ámbito de aquel «aspecto interior», sino que «concibe» la entera constelación histórica del mundo «externo», por un lado, como motivo y, por otro, como resultado de los «procesos internos» de los sujetos de la acción histórica —cosas que, en su concreta multiplicidad, no tienen nada que ver con los laboratorios de psicología o con las consideraciones puramente «psicológicas», cualquiera que sea el modo de definir el concepto de psicología—. La simple «inescindibilidad» del acto de voluntad y su «unidad teleológica», o más bien, la circunstancia de que una ciencia *trata* las «acciones» y sus «motivos» o la «personalidad» como *intrínsecamente* inescindibles —dado que, desde el punto de vista de su problemática, la descomposición no serviría a ningún fin cognoscitivo válido—, esta circunstancia no basta para sacar esta disciplina del círculo de las ciencias «objetivantes». El concepto de «célula» con que trabaja la biología, en su relación con los conceptos de la física y de la química, revela el mismo fenómeno. Además, no se ve el motivo por el cual, por ejemplo, un análisis psicológico exacto de la histeria religiosa no pueda alcanzar resultados que la historia podría y tendría que utilizar como instrumentos conceptuales auxiliares para la imputación causal de determinados procesos singulares, del mismo modo que hace uso, sin titubeos, de conceptos *empleados* por otras ciencias, si éstos se revelan como útiles para sus fines. Si esto sucediese —si, por ejemplo, la historia aprendiera de la patología que ciertas «acciones» de Federico Guillermo IV se encuadran dentro de algunas reglas verificadas de la reacción del psicópata— se verificaría precisamente lo que Münsterberg cree imposible: explicar «aquello que no es comprendido» por medio de la

«objetivación» [127]. Y que las ciencias «subjetivantes» proceden de un modo totalmente similar, cada vez que los resultados alcanzados por las ciencias «objetivantes» se hacen para ellas relevantes, lo muestra el propio Münsterberg cuando pone el acento sobre el valor de los logros de la psicología experimental para la pedagogía [128]. Su única reserva —justa pero irrelevante para la historia y para todas las disciplinas teóricas— hace referencia al educador *práctico* que en su actividad, en su contacto cotidiano con los alumnos, no podría ni debería convertirse en un psicólogo experimental. Según Münsterberg esto no tendría que acontecer porque: 1) para usar su terminología, en este contexto el educador es un «sujeto que toma posición», y por este motivo *no* es un científico, ni siquiera un científico «subjetivante» —él ha de realizar los ideales del *Deber* Ser, sobre cuyo valor ninguna ciencia empírico-analítica puede decir nada—; 2) porque, dados los fines que la pedagogía se propone, los resultados de la psicología experimental son extremadamente pobres y a gran distancia menos importantes que el «sentido común» y la «experiencia práctica» (*praktische Erfahrung*). Ahora bien —para seguir por un momento con este ejemplo tan

[127] A pesar de ello, veremos dentro de poco como Münsterberg conserva la razón para la *historia*. Sólo que, en la historia, la distinción entre «noético» y «legal» no vale de la misma forma que en otras disciplinas. Su descripción de los cometidos de la «psicología social» en cuanto «psicofísica de la sociedad» es totalmente arbitraria. A las investigaciones sociopsicológicas el paralelismo psicofísico les es tan indiferente como las hipótesis «energéticas». Veremos más adelante como la «interpretación» está muy lejos de poder ser *solamente* interpretación de procesos individuales. Las investigaciones «sociopsicológicas» que hoy se hacen trabajan todas sin excepción con los instrumentos y los fines de la interpretación, pero con resultados *generalizantes* y «nomotéticos». Ciertamente tienen en cuenta los resultados de la psicología experimental, de la psicopatología y de otras ciencias naturales, si las consideran de alguna utilidad, pero no tienen ninguna necesidad de proponerse, como meta general de su elaboración conceptual, la regresión hasta los «elementos psíquicos». Ellas se dan por satisfechas con buscar aquel grado de «precisión» conceptual que es requerido por sus fines cognoscitivos.

[128] *Grundzüge der Psychologie*, p. 193, al final.

instructivo—, ¿dónde está la causa de este último fenómeno, del que Münsterberg no da argumentos suficientes, si es el único que tiene un auténtico interés? Ciertamente, en el hecho de que el alumno concreto o el conjunto de los alumnos concretos son considerados, para los fines de la educación práctica, como *individuos* cuyas realidades tienen una relevancia pedagógica y están condicionados en sus aspectos más importantes por una gran cantidad de influencias concretas provenientes del «talento» y del «milieu» individual, entendido en el sentido más amplio de la palabra —influencias que, a su vez, pueden convertirse en objeto de la consideración científica «objetivante» desde muchos puntos de vista, pero que ciertamente no pueden ser producidas experimentalmente en el laboratorio de un *psicólogo*—. Para las «ciencias de leyes» cada alumno representa una constelación individual compuesta por una infinidad de particulares series causales, y puede ser clasificado como «ejemplar» dentro de un bastante amplio número de «leyes», aún suponiendo la máxima extensión de nuestro saber nomológico, sólo si el operar de estas leyes es pensado a partir del presupuesto de una infinidad de condiciones «meramente» dadas. Y la realidad «inmediatamente vivida» de los procesos «físicos» no se diferencia en nada de la realidad «inmediatamente vivida» de los procesos «psíquicos», como admitiría el propio Münsterberg, el cual subraya fuertemente el carácter secundario y consiguiente a la «objetivación» de la división del mundo en «físico» y «psíquico». Además: un amplio saber nomológico —un conocimiento de «leyes», es decir: por abstracciones— significa aquí tan poco como el conocimiento de la infinidad «ontológica» de la realidad. Es totalmente incontestable que en casos particulares el conocimiento científico-psicológico, alcanzado para fines cognoscitivos muy heterogéneos, *puede* conducir al descubrimiento de medios útiles para conseguir una «meta» pedagógica, pero es igualmente cierto que no existe ninguna garantía *a priori* de que esto suceda realmente, dado que depende también del contenido de los fines concretos de la actividad pedagógica hasta qué punto las observaciones *generales* «exactas» de la

psicología, por ejemplo sobre las condiciones de la fatiga, de la atención y de la memoria, pueden proporcionar también reglas pedagógicas de validez general y «exactas». La propiedad principal de la «comprensión simpática» (*einfühlendes Verständnis*) consiste en el poder concebir en una construcción conceptual las realidades *individuales* y «espirituales» en su conexión, hasta el punto en que se haga posible la formación de una «comunidad espiritual» entre el educador y el alumno —o alumnos— que permita enfocar la influencia espiritual en la dirección deseada. El inmenso flujo de «experiencias» (*Erlebnis*) individuales que recorre nuestra vida «educa» la «imaginación» del educador y del alumno, y hace posible aquella «comprensión interpretativa» de la vida interior que precisa el educador. Además, hasta qué punto él tenga razones para transferir su «conocimiento de la naturaleza humana», obtenido por medio de la reflexión (*Besinnung*) sobre «leyes» abstractas, desde el ámbito de la «intuición» al «conceptual» y, sobre todo, hasta qué punto la elaboración lógica, que se propone construir conceptos de leyes válidas en general y lo más «exactas» posibles, haya de ser considerada como provista de valor en interés de la pedagogía, todo ello depende únicamente de si, para fines singulares, la *determinación* «exacta» de una fórmula conceptual puede recoger un «nuevo» conocimiento que *no* es accesible mediante la «psicología vulgar» y que tiene algún valor práctico para el educador[129]. Dada la naturaleza primordialmente «histórica» de las condiciones con las que ha de enfrentarse la pedagogía, ésta posee, para lograr los fines que persigue, una determinación conceptual relativamente modesta dentro de un gran ámbito de «conocimiento de la vida» (*Lebenskenntnis*).

Pero lo mismo puede decirse también de las disciplinas históricas. En las diversas afirmaciones de Münsterberg a propósito de su condición es correcto todo lo que dice sobre el significado puramente negativo de lo no «interpretable» para la historia. Las proposiciones empíricas de la psicopatología y las leyes de la psicofísica son tomadas en consideración por la historia exactamente en el mismo sentido que las consideraciones de la física, de la meteorología y de la biología. Lo que es como decir: si la historia o la economía han de tener en cuenta los *resultados* alcanzados por una ciencia de leyes como la psicofísica es un problema que puede ser valorado sólo de vez en vez. Es totalmente insostenible, pues,

[129] Desde mi punto de vista, Münsterberg —como otros muchos— concibe de manera inexacta la contraposición, utilizada tan a menudo, entre psicología «científica» y «psicología» de «conocedor de hombres», y se equivoca al ponerla al servicio de su dualismo. Cuando dice (final de la p. 181): «El conocedor de hombres conoce al hombre por entero o no lo conoce en absoluto», ha de respondérsele: conoce aquello que de él es *relevante* para determinados *fines* concretos y nada más. Aquello que, desde ciertos puntos de vista concretos, un hombre encuentra significativo no puede estar contenido, sobre bases *lógicas*, en una teoría puramente psicológica que busca leyes. Pero, *de hecho*, depende de aquello que en cada caso es tomado en consideración, y, por consiguiente, de las infinitas variaciones de las constelaciones de la vida, que ninguna teoría del mundo podrá nunca asumir por completo entre sus propios «presupuestos», y *no sólo* de sus componentes «psíquicos». Cuando Münsterberg compara después la no significatividad para la política de los conocimientos psicológicos con la importancia de los conocimientos físicos para la construcción de puentes, con el propósito de clarificar la distancia que separa la «psique» de la psicología, recabada mediante la «objetivación», del «sujeto» de la vida práctica, hace una comparación arbitraria, porque —prescindiendo de que la fiabilidad de los cálculos de proyección se basan sobre un estado bien definido de la técnica, mientras que los acontecimientos políticos son siempre mudables— los medios que son en general determinables desempeñan para el ingeniero, con las propiedades generales que determinen el centro de gravedad del puente, un papel completamente diverso del que desempeñan para el político. Si en el lugar del constructor de puentes ponemos a un virtuoso del billar, la inadecuación para la «práctica» del conocimiento de leyes abstractas aparece con claridad también en la esfera de lo físico. También es errónea la formulación de Münsterberg (p. 183) dirigida contra la importancia para la vida práctica de toda «objetivación» de aquello que es «sólo» psíquico, cuando afirma que los «contenidos psíquicos» de una tercera persona «no pueden tener para nosotros ningún significado práctico» y que «nuestras previsiones prácticas sobre el *comportamiento* del prójimo» se refieren sólo a «su cuerpo y a sus movimientos». En innumerables casos puede no sernos indiferente lo que otro —la madre, el amigo, un «gentleman»— «siente», aunque no esperemos una acción y mucho menos un «movimiento corporal».

la afirmación, oída de vez en cuando, según la cual la «psicología» en general, o una especie particular de ella, por otro lado aún sin desarrollar, *tendría que* proporcionar el «fundamento» científico general que es indispensable para la historia o la economía, desde el momento en que todos los procesos históricos y económicos tienen un estadio «psíquico» o tienen que «atravesarlo». Si así fuese, visto que toda «acción» del hombre de Estado contemporáneo «pasa a través de» la forma de la *palabra* escrita o hablada y por tanto a través de ondas sonoras y gotas de tinta, también la acústica y la teoría de los fluidos deberían proporcionar un fundamento científico indispensable a la historia. La opinión, hoy tan popular, de que sería suficiente demostrar la «importancia» de determinados «factores» reales para las conexiones causales de la vida cultural para poder fundar inmediatamente una ciencia especial de estos «factores», olvida el hecho de que la cuestión primaria sigue siendo la de si en aquellos «factores» está presente *en general* algo problemático que puede ser resuelto sólo con un método específico. Sólo con que esta cuestión fuera regularmente debatida seríamos mucho más cautos frente a muchas «... logías». Ya sobre esta base es imposible sostener que la historia tiene que tener *a priori* una relación «más estrecha» con alguna «psicología» antes que con otras disciplinas. La historia, efectivamente, no se ocupa de los procesos «internos» provocados en el hombre por ciertos «estímulos», sino de la relación del hombre con el «mundo», en sus condiciones «externas» y en sus consecuencias. Y es evidente que su «punto de vista» es, en un sentido específico, «antropocéntrico». Si en la historia de Inglaterra la peste no es considerada como un suceso cuyo conocimiento causal se encuentra en el ámbito del conocimiento de la bacteriología, sino, por así decir, como un suceso «extrahistórico», como un «accidente», esto sucede ante todo, simplemente, porque basamos nuestro conocimiento sobre ciertos «principios de composición» de los que depende toda representación científica, aunque ello no tenga un fundamento teórico *cognoscitivo*. Ciertamente, una «historia de la peste» que analice atentamente las condiciones concretas

y el curso de la epidemia sobre la base de los conocimiento médicos es más que posible, pero ella se convierte en «historia» en el verdadero sentido de la palabra *sólo* si es reconducida a aquellos valores culturales que guían nuestras consideraciones sobre la historia de Inglaterra en aquel período, por tanto sólo si su meta cognoscitiva no consiste en encontrar, por ejemplo, las leyes de la bacteriología, sino en explicar causalmente los «hechos» histórico-culturales. Dada la naturaleza del concepto de cultura, esto significa, *siempre*, que nuestras consideraciones alcanzan su culmen cuando logran el conocimiento del contexto dentro del cual podemos situar la acción humana *inteligible* o, más en general, el «comportamiento» y pensar sus determinaciones, puesto que es en esto en lo que se cifra el *interés* «histórico».

Una construcción conceptual de tipo psicológico que, en interés de la «exactitud», clasifique bajo el término de «noético» todos aquellos elementos que no pueden ser comprensivamente «reproducidos en la experiencia» (*nacherlebbar*) de la psique dada empíricamente, se encontraría, para la historia, exactamente en la misma posición que el conocimiento nomológico de cualquier otra ciencia natural o —desde un punto de vista diverso— que cualquier otra serie de regularidades estadísticas que no pueda ser interpretada de forma inteligible. Por cuanto los conceptos y las reglas de la psicología o los números de la estadística *no* son accesibles a la «interpretación», constituyen verdades que la historia asume como «dadas», sin que contribuyan, sin embargo, a satisfacer nuestros intereses específicamente «históricos».

Así pues, la conexión entre *interés histórico* e «interpretabilidad» es un problema efectivo que ha de ser analizado continuamente.

Al discutir el significado de este problema, Münsterberg introduce algunos elementos que están muy oscuros y su investigación acaba por resultar muy confusa en la medida en que, para ampliar lo más posible la diferencia entre consideraciones «objetivantes» y «subjetivantes», mezcla categorías cognoscitivas y conceptos de género bastante heterogéneos, formando una mezcolanza que es en parte ter-

minológica y en parte sustancial. Ante todo, en las diversas exposiciones del par de términos «comprender y valorar» (así denomina Münsterberg la «consideración natural de la vida espiritual» [130]) no se comprende si estas categorías cognoscitivas se refieren a una única forma unitaria del comportamiento «subjetivante» frente a la «vida espiritual» o si se refieren a dos formas diferentes continuamente asociadas por el modo de pensar «subjetivante». Es verdad, ciertamente, y Münsterberg no lo cuestiona, que «valorar» es una tarea del «sujeto que toma posición» también respecto a cosas *no* «espirituales» y, por tanto, no «comprensibles». Pero queda por determinar en qué medida es posible también una «comprensión» subjetivante —de la vida «espiritual»— carente de «valoraciones». Sin duda la respuesta puede parecer positiva, visto que Münsterberg distingue entre ciencias subjetivantes «normativas» e «históricas». Pero todo se torna incierto de nuevo frente al hecho de que la relación sistemática de las ciencias, publicada por Münsterberg después de su libro [131], incluye entre las ciencias *objetivantes* a la madre de todas las ciencias «exactas»: la *filología,* a pesar de que sea verdad que el filólogo procede *interpretando* (no *sólo,* pero también y en medida relevante) y tiene también [132] que hacer referencia a la «comprensión que reproduce en la experiencia» (*nacherlebendes Verstehen*) no sólo cuando avanza conjeturas —cosa que quizá Münsterberg vería como un «trabajo parcial» de la historia literaria y, por ello, de la *historia* de la cultura—, sino también en todo trabajo gramatical que no sea puramente clasificatorio y —aunque éste es un «caso límite»— hasta en la teoría de los cambios fonéticos. Por tanto, parece que también existe un procedimiento científico «interpretativo» que aun así forma parte de las disciplinas «objetivantes» en cuanto que no «valora». En general, como fuere, en la exposición que Münsterberg hace de este problema entran en juego puntos de vista diferentes entre sí. Y termina por aparecer como decisivo el siguiente punto: que él identifica el «comprender» (Verstehen), el «identificarse» (Einleben), el «apreciar» (*Würdigen*) y el «simpatizar» (Einfühlen) de las «ciencias subjetivantes» con el «pensamiento teleológico [133]».

Por «pensamiento teleológico» pueden entenderse cosas *bastante* diversas. Admitamos, primero, que se trata de la interpretación de determinados procesos a partir de sus *fines.* Entonces es cierto —y lo discutiremos más en detalle— que el «pensamiento teleológico» abarca un campo *más restringido* que el abarcado por nuestra habilidad para «comprender» y para «identificarnos subjetivando». Por otra parte, el «pensamiento teleológico», en este sentido, no incluye sólo la «vida espiritual» o la acción humana, sino que es característico, al menos como «estadio intermedio» de extrema importancia, de todas aquellas ciencias que se ocupan de «organismos» —de plantas, por ejemplo—. Finalmente, las categorías de «fin» y de «medio», sin las que no se da «pensamiento teleológico» alguno, a medida que son utilizadas en el trabajo científico, recogen un *saber* nomológico conceptualmente formado; es decir: los conceptos y las reglas se desarrollan en conformidad con la categoría de *cau-*

130 *Grundzüge der Psychologie,* p. 14, al principio.

131 En la *Psychological Review,* supl. monogr., vol. IV. Por el contrario, en *Grundzüge der Psychologie,* las ideas de Münsterberg son aún muy vagas. El ensayo de una alumna suya —Mary Whiton Calkins, *Der doppelte Standpunkt in der Psychologie* (Leipzig, 1905)— muestra ya en su título qué es lo que ha ocurrido con la consideración «subjetivante».

132 Véase al respecto el trabajo de K. Vossler, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft* (1904), dirigido esencialmente contra el ensayo de Wechssler, incluido en la miscelánea en honor de Suchier, y en general contra el tratamiento exclusivamente psicofísico de esta *crux philologorum* metodológica. Véase también la réplica de Wundt, que por lo demás está equivocada en la identificación que hace de «legalidad» y «causalidad», en su *Völkerpsychologie,* vol. I.

133 *Op. cit.,* p. 14 y final de la p. 17. Aún más confuso es el pasaje (p. 14 y ss) en el que afirma que «quien se marca los fines es libre», para después incluir la determinación de los fines —una función racional— entre la «multiplicidad intuitiva» de los «hechos de experiencia» (*Erleben*). Del mismo modo, en la p. 106, identifica la «toma de posición» con el «acto de voluntad», y la realidad «vivida» (*erlebte Wirklichkeit*) con «lo válido».

salidad. Efectivamente, existen relaciones causales que no son teleológicas, pero no es posible ningún concepto teleológico sin reglas causales [134]. Si, en cambio, por «pensamiento teleológico» quiere entenderse una distribución del material efectuada mediante relaciones de *valor* y, por tanto, la «construcción teleológica de los conceptos» o el principio de «dependencia teleológica», en el sentido con que Rickert y otros tras él emplean estos conceptos [135], entonces es obvio que el «pensamiento teleológico» no es una «subrogación» de la causalidad por obra de una «teleología», ni está en oposición al método «objetivamente», dado que se trata sólo del principio de selección de *aquello que es esencial* para el fin de construir conceptos mediante una referencia a valores y, por tanto, presupone «justamente» la «objetivación» y el análisis de la realidad.

Se podría querer ver el empleo que hacen las disciplinas históricas del «pensamiento teleológico» observando el modo en que ellas adoptan y utilizan los conceptos de las disciplinas «normativas» —particularmente, por ejemplo, los conceptos de la jurisprudencia—. Como es evidente, la ela-

[134] En este sentido retornamos directamente al tema de la construcción «teleológica» de los conceptos. Muy poco claro es el comentario de Bernheim, *Historische Methode,* 3.ª ed., p. 119: «Para nuestro conocimiento, las actividades históricas del hombre deben ser concebidas sólo de forma teleológica, es decir, esencialmente, como actos de voluntad que están determinados por los fines. Su conocimiento conceptual se diferencia precisamente en esto del de las ciencias naturales. En estas últimas, la homogeneidad y la unidad de los conceptos no está determinada por los factores psicológicos de los fines que han sido alcanzados o hay que alcanzar». Pero no intenta precisar más esta diferencia. En cualquier caso, una construcción conceptual no puede ser calificada como «teleológica» por el simple hecho de que los procesos que ella concibe estén sujetos a la «*causalidad* psíquica», «a la cual pertenecen los fines», como leemos en la frase siguiente.

[135] Por lo que se refiere a la «construcción teleológica de los conceptos en este sentido, también Konrad Schmidt (en su crítica al libro de Adler aparecida en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* XX, p. 397) está equivocado cuando sitúa a Rickert entre los «teleólogos» a la Stammler y me cita a mí en su *contra.* Está claro que tal «construcción teleológica de los conceptos» no tiene nada que ver con una sustitución de la causalidad, en cuanto categoría explicativa, por algún tipo de teleología.

boración de los conceptos jurídicos no es «causal». En cuanto es una abstracción conceptual, depende de la pregunta: ¿cómo debe ser pensada la definición del concepto X a fin de que todas las normas positivas que lo emplean o lo presuponen puedan subsistir la una junto a la otra de forma que esté dotada de sentido y sea coherente? Nada impide llamar «teleológico» a este tipo de elaboración conceptual que constituye el específico «mundo subjetivo» de la dogmática jurídica [136]. Pero, puesto que es obvio que el significado de la construcción conceptual jurídica que así se obtiene es totalmente independiente de la elaboración conceptual de las disciplinas que recurren a la explicación causal, ya que no tiene nada que ver con la explicación causal de la realidad, es también indudable que la historia, así como cualquier otra «ciencia social» *no* normativa, emplea estas construcciones conceptuales en un sentido muy distinto al de la dogmática jurídica. Para esta última el problema hace referencia a la esfera conceptual en la que son válidas ciertas normas jurídicas, mientras que, por el contrario, para toda consideración histórico empírica la cuestión hace referencia a las causas y a los efectos de la «existencia» *fáctica* de un «orden legal», de una «institución legal» concreta o de una «relación jurídica». Ellas abordan las «normas jurídicas» —incluyendo el producto de la elaboración dogmático-jurídica— considerándolas como «entes fácticos» en la realidad histórica. Las asumen sólo como *ideas* presentes en la mente de los hombres, como *uno entre tantos* de los motivos que determinan su voluntad y su acción, y tratan estos aspectos de la realidad objetiva como todos los otros: con la imputación causal. La «validez» de un determinado «enunciado jurídico», por ejemplo para la teoría económica abstracta, puede ser, bajo ciertas condiciones, reducida conceptualmente a este contenido: que cier-

[136] La distinción lógica de principio entre las formaciones conceptuales de la jurisprudencia y las de las disciplinas puramente empírico-causales ha sido formulada con claridad por Jellinek en su *System der subjektiven öffentlichen Rechte,* 2.ª ed., p. 23 y ss.

tas expectativas económicas sobre el futuro tienen una posibilidad fáctica de realizarse que roza la certeza. Y cuando la historia social y política utiliza —como constantemente sucede— los conceptos jurídicos no lo hace discutiendo la aspiración ideal a la validez del enunciado jurídico, sino que, en cuanto en dicha situación es posible, realiza una sustitución *terminológica* entre las normas jurídicas y aquella realización *fáctica* de determinadas acciones externas entre hombres —que es lo único que le interesa—. La palabra es la misma, pero lo que se entiende es, en sentido lógico, algo *toto coelo* diferente. En un caso el término jurídico sirve para indicar una o más relaciones fácticas, en el otro se ha convertido en un concepto «típico-ideal» colectivo. Que a menudo se olvide todo esto es una consecuencia del significado que los términos jurídicos han asumido en la praxis de nuestra vida cotidiana, y, por lo demás, el error no es más grave ni más frecuente que el opuesto: identificar las construcciones del pensamiento jurídico con objetos naturales. Como se ha dicho, normalmente la expresión jurídica es empleada o puede ser empleada para comprender un hecho *real* que es analizable en términos meramente reales, y ello es posible mientras no confundamos la *aspiración* a la validez de las construcciones conceptuales legales con colectividades sociales existentes de hecho [137].

Finalmente, si con pensamiento «subjetivante», y *por ello* «teleológico», quisiéramos entender —y esto corresponde ciertamente a la idea de Münsterberg, aún cuando esté oscurecido por su misma elaboración— un pensamiento que, prescindiendo de las abstracciones de la teoría psicológica, asume la «voluntad» en su «datidad» empírica (*empirische Gegebenheit*) e ininterrumpida, e intenta concebir su desarrollo, sus conflictos y sus relaciones con las otras voluntades y —cosa que se escapa siempre a los argumentos de Münsterberg— con las resistencias y las «condiciones» de la «naturaleza», hemos también de hacer notar que existen otras disciplinas que, para sus propios fines cognoscitivos, tratan la «voluntad» como un «complejo de sensaciones», sin por ello establecer ninguna divergencia de principio —o como dice Münsterberg: «ontológica»— entre las dos concepciones. Por lo demás, si nada se opone a lo afirmado precedentemente, esto no impediría a una disciplina, para la cual la «voluntad» constituyera una «unidad» última y no divisible posteriormente, el llegar a definir reglas causales.

El criterio específico de las ciencias «subjetivantes», en la medida en que son ciencias *históricas* y no disciplinas normativas, consiste, pues, en el proponerse como objetivo la «simpatía» (*Einfühlen*), la «reproducción en la experiencia» (*Nacherleben*), concisamente: la «comprensión interpretativa» (*deutendes Verstehen*). Pero también las disciplinas que persiguen esta comprensión, en el caso de que se deba afrontar una representación *científica* de los hechos que quiera *valer* como «verdad objetiva» supraindividual, no dejan nunca de objetivar el proceso psíquico concreto, por ejemplo la «voluntad» «inmediatamente» comprensible e incluso el «Yo» en su «unidad» «inmediatamente» comprensible. Cada vez que se trata de poner en acción nuestra capacidad de *comprensión* «interpretativa», efectivamente, esta objetivación ha de hacer uso de medios demostrativos que son en parte diversos, por el grado y el tipo de precisión conceptual, de aquellos empleados allí donde el objetivo *debe* o bien puede consistir sólo en el producir fórmulas «no inteligibles», aunque unívocamente determinadas. Pero no por ello deja de ser una objetivación. Münsterberg [138] es de la opinión de que el historiador utiliza la «reproducción subjetivante de los sentimientos» de un modo que es totalmente distinto al de la psicología, la cual —dado su interés por la descripción,

[137] Cuando se habla de «intereses político-comerciales de Alemania», el concepto de «Alemania» es evidentemente distinto del concepto jurídico del «Reich alemán» que, como personalidad jurídica, estipula los acuerdos comerciales. Que después el uso de conceptos colectivos —no sólo en casos como *éste*— sea fuente de peligrosas ambigüedades es una cuestión aparte. No es posible evitarlo por completo.

[138] *Grundzüge der Psychologie*, p. 126.

la explicación y la comunicación— parte del «reconocimiento» de otros sujetos drigiéndose hacia la «introyección», y sostiene que una tal «reproducción» se refiere a la «eternidad» de la «experiencia vivida» (*Erlebnis*) y es por ello idéntica a la «comprensión» del «sujeto que toma posición». En tal caso, cuanto menos conceptualmente determinada estuviera la expresión tanto más cerca estaría el historiador de alcanzar su fin. Tendremos ocasión a continuación de considerar esto más detenidamente; por ahora podemos limitarnos a poner de relieve lo siguiente: la categoría de «*interpretación*» (*Deutung*) muestra un doble aspecto: puede 1. querer ser un estímulo para una determinada toma de *posición* emocional —por ejemplo la «sugestión» que se experimenta frente a una obra de arte o frente a una «belleza natural»—; su significado causal consiste entonces en la pretensión de efectuar una «valoración» de determinada cualidad. O bien puede 2. ser la pretensión de un juicio —en el sentido de haber impulsado el reconocimiento de una conexión *real* que resulta así «comprendida» de modo válido—; este es precisamente el caso del que aquí nos ocupamos: la «interpretación» cognoscitiva en términos causales [139]. De este modo no es posible interpretar las «bellezas de la naturaleza» sin caer en afirmaciones metafísicas, mientras que, en lo referente a la obra de arte, la interpretación, dado que está condicionada por los innumerables elementos que la han determinado, se limita a ser una «interpretación» histórica de las «intenciones» y de las «peculiaridades» del artista. Si bien en el «disfrutar» de una obra de arte ambos tipos de interpretación entran en juego sin ser distinguidos, y a menudo ni siquiera en las consideraciones de los historiadores del arte son separados; si bien es de hecho muy difícil hacer esta distinción, pues es preciso para ello haber alcanzado una cierta habilidad, y, en fin, si bien —y esto es lo más importante— a un cierto

[139] No discutiremos aquí todavía el que existe una tercera categoría *entre* estas dos: la «interpretación» no «causal» y ni siquiera valorativa, sino preliminar a la valoración, a través del análisis de las *posibles* relaciones de valor de un objeto (el «Faust», por ejemplo).

nivel la interpretación valorativa es precursora inevitable de la interpretación causal, no obstante todo ello, es obvio que en todo caso su distinción de principio ha de ser postulada *lógicamente*. En caso contrario se acabaría por confundir «fin cognoscitivo» y «fin práctico», como frecuentemente sucede con el fundamento cognoscitivo y el fundamento real. Todos somos libres, aun cuando se trate de representaciones históricas, de realizar valoraciones y de asumir el punto de vista del «sujeto que toma posición», de propagar ideales políticos o culturales u otros «juicios de valor» y de usar el material histórico para ilustrar el significado práctico de cualquier ideal. Lo hacen ya, en sus investigaciones, los biólogos o los antropólogos cuando, muy subjetivamente, introducen ciertos ideales de «progreso» o ciertas convicciones filosóficas, en nada distintas de las de quien utiliza el bagaje completo de los conocimientos de las ciencias naturales para realizar edificantes comentarios sobre la «bondad de Dios». En todo caso no es el hombre de ciencia quien aquí habla, sino el hombre que valora, y sus palabras se dirigen más bien al sujeto que valora que al sujeto que aspira a un conocimiento teórico. La lógica no está capacitada, precisamente por esto, para impedir que en el mercado de los deseos y en el mundo de las elecciones morales o estéticas exista quien ve en una «empresa historiográfica» también aspectos «provistos de valor». Todo lo que ella puede y —si quiere permanecer fiel a sí misma— debe establecer es: que en este caso no se trata de un fin *cognoscitivo,* sino de un fin de otro género y de valores afectivos de la vida real. Münsterberg afirma [140] que, en los estadios iniciales de su desarrollo conceptual, la psicología trata de «tomas de posición objetivadas». Esto vale también para la historia. Pero la diferencia radica en el hecho de que la historia sólo *emplea* conceptos generales y «leyes» cada vez que éstos se muestran útiles a la imputación causal de las entidades individuales. Sin embargo, no busca por ello establecer a su vez leyes, desde el momento en que no tiene

[140] *Grundzüge der Psychologie*, pp. 95 y 96.

ningún motivo para alejarse de la realidad en la dirección que la psicología indica.

Es cierto que en la síntesis «interpretativa» de un proceso histórico individual o de una «personalidad» histórica hacemos uso de conceptos de *valor* cuyo significado nosotros mismos, como sujetos activos y sensibles que toman posición, «experimentamos» (*erleben*) continuamente. En amplia medida, a causa de que su objeto es formado y definido por su fin cognoscitivo, esto es lo que sucede en el campo de las «ciencias de la cultura», si bien no exclusivamente. «Interpretar» es, por ejemplo, un estadio de paso obligatorio también para la «psicología animal», y en su contenido originario también hay incluidas «interpretaciones» en los elementos «teleológicos» constitutivos de los conceptos de la biología. Pero como, en el caso de la biología, la pura factiseidad de las funciones «conformes a un fin» para la conservación de la vida penetra en la interpretación metafísica de un «significado», así, en el caso de la historia, la *relación* teórica de valor ocupa el lugar de la «valoración», y la «comprensión» causal del historiador que interpreta ocupa el lugar de la «toma de posición» del sujeto que experimenta (*erlebendes Subjekt*). En todos estos casos, el uso de categorías de la realidad «inmediata» y «reproducida en la experiencia» (*erlebte und nacherlebte Wirklichkeit*) *sirve* a los fines del conocimiento «objetivante». Esto tiene consecuencias interesantes e importantes en el plano metodológico, pero no precisamente las que Münsterberg supone. ¿Cuáles?: sólo una *teoría de la «interpretación»* [141] que, aun cuando ya es visible apenas todavía se perfila, puede responder [142]. En este punto, como

[141] El mismo Münsterberg dice, en ocasiones, que nosotros «reconocemos» también a los animales como sujetos que toman posición. Nos preguntaríamos en vano, frente a esta afirmación, cuál es el fundamento *lógico* que debería limitar a las disciplinas «subjetivantes» a la simple investigación del comportamiento humano.

[142] Aquí no tomaremos en cuenta los trabajos de Schleiermacher y de Boeck sobre la «hermenéutica», desde el momento en que no persiguen fines teórico-cognoscitivos. Las discusiones de Dilthey, recogidas en *Abhandlungen der Berliner Akademie* (1894) y decididamente rechazadas por los

conclusión de todo lo dicho, se puede sólo subrayar aún el estado y la posible importancia que este problema tiene *para nosotros*.

Desde el punto de vista lógico, los elementos para una teoría de la «comprensión» han sido ampliamente desarrollados en la segunda edición del libro de Simmel *Probleme der Geschichtsphilosophie* [«Problemas de la Filosofía de la Historia»] (pp. 27-62) [143]. La aplicación metodológicamente más

psicólogos (*Ebbinghaus*), se resienten del perjuicio según el cual a determinadas categorías formales de nuestro conocimiento deberían corresponder *ciencias* sistemáticas apropiadas (véase al respecto lo que dice Rickert, *op. cit.*, p. 188, nota). Por otro lado, no es nuestra intención ni siquiera el abrir una polémica también contra las ideas de este autor; pues, de otro modo, para discutir las opiniones de Münsterberg y de Gottl, de los que hablaremos más adelante, deberíamos hacer referencia también a Mach y Avenarius, y acabaríamos por perdernos en una discusión infinita. Sin embargo, algunas de las afirmaciones que siguen se deben cotejar con el ensayo de Dilthey contenido en la miscelánea en honor de Sigwart (*Zur Entstehung de Hermeneutik*), con sus «Beiträge zum Studium der Individualität» (*Berli-Akademie*, 1896, XIII) y con sus «Studien zur Grundlegung der Wissenschaftslehre» (Berliner Akademie, 1905, XIV). Sobre la posición de Dilthey respecto a la «sociología» véase O. Spann en *Zeitschr. f. Staatswissensch.*, 1903, p. 192. La conferencia de Elsenhans: *Die Aufgaben einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften*, Giessen, 1904, trata sólo el aspecto psicológico del problema y no el teórico-cognoscitivo, que es por el momento más importante. Sobre ello volveremos brevemente más adelante.

[143] En los puntos de mayor importancia teórico-cognoscitiva, Simmel está ahora de acuerdo en lo sustancial (y en ciertos puntos relevantes en oposición con sus propias opiniones precedentes) con Rickert (*op. cit.*). No me parece que la polémica planteada al final de la p. 43 signifique un aspecto relevante: tampoco Simmel puede dejar de reconocer que la infinidad, que también él admite, y la absoluta irracionalidad de toda multiplicidad concreta es *una prueba* teórico-cognoscitiva real de la total falta de sentido de la idea de que algún tipo de ciencia pueda «reflejar» la realidad. El mismo Rickert no rechazaría que ella —en cuanto instancia «negativa»— no puede valer como causa histórica o, en general, como fundamento real de la constitución lógica de nuestra actividad científica empíricamente dada, puesto que ésta es derivada más bien de la forma positiva de nuestros *fines* y de nuestros *instrumentos* cognoscitivos. Por tanto, es correcta la observación (p. 121) de que, si designamos como «valor» la formación del interés histórico —que conduce a la elaboración conceptual histórica—, el problema se resuelve sólo con la referencia a un concepto de género. Sin embargo,

comprensiva de esta categoría en la historia y en la economía ha sido intentada por Gottl [144], quien en cierta medida ha sido influenciado por Münsterberg. Como es sabido, también Lipps y Croce se han ocupado de ella en el campo de la estética.

2. «COMPRENDER» E «INTERPRETAR» EN SIMMEL

Simmel [145] tiene el mérito, sobre todo, de haber distinguido, en el mayor número de casos que se incluyen en el

no cabe duda de que así sólo se ha planteado el problema de un análisis *psicológico* del interés histórico, pero no se ha resuelto, y subsisten también todos los problemas referentes al contenido de tal valor. Con el fin de poder establecer el fundamento lógico de la elaboración específica de los conceptos históricos es plenamente satisfactoria sólo aquella formulación que no se propone resolver problemas psicológicos y metafísicos. De los argumentos de Simmel (pp. 124, 126, 133 nota 1) se podría obtener el punto de partida para algunas reflexiones de carácter lógico. Aquí se puede poner de revelieve sólo un punto en el que están de acuerdo tanto Simmel como Münsterberg. En contraste con la teoría de Rickert sobre la importancia de la relación de valor para el conocimiento de los individual, ambos subrayan que los sentimientos valorativos no pueden en modo alguno ligarse sólo a la «unicidad», sino que también pueden ligarse a la repetición. Esta observación psicológica no afecta, sin embargo, a nuestros problemas lógicos, visto que Rickert, sosteniendo su propia tesis, no afirma que *sólo* la «unicidad» esté en relación con los valores. Es suficiente —cualquiera que pueda ser el papel de los valores *fuera* de la historia— el tener claro que, en todo caso, no es razonablemente posible un conocimiento histórico de las conexiones individuales *sin* relación de valor.

[144] Véase sobre él la primera parte de este ensayo (notas 2 y 22) y lo que dice Eulemburg en *Deutsche Literaturzeitung*, 1903, n.° 7. Entre tanto se ha publicado su conferencia (*Die Grenzen der Geschichte*) en el Congreso de los historiadores de 1903. Mientras que puede decirse que Gottl llega a definir su propia concepción fundamental siguiendo un curso que ha estado influido sólo en parte por Dilthey, por Mach y por Wundt, esta conferencia muestra la fuerte influencia que ha ejercido sobre él Münsterberg. De sus posiciones nos interesa aquí solamente cómo aborda el tema de la «interpretación». Por cierto, todo aquello que de correcto o simplemente digno de atención puede encontrarse en la confusión suscitada por tantos charlatanes sobre el significado de «telos» en oposición a «causalidad» ha sido ya desarrollado por Gottl.

[145] No discutiremos aquí las afirmaciones de Simmel, diseminadas en distintos escritos, sobre el concepto de sociedad y los cometidos de la sociología. Al respecto puede verse lo que dice O. Spann, *op. cit.*, p. 311 y ss.

concepto de «comprensión» (*Verstehen*) —puesto en contraposición con el de «concebir» (*Begreifen*) [146] la vida real que no es dado a la experiencia «interior» (*innere Erfharung*)—, la «comprensión» objetiva del significado de una expresión de la «interpretación» subjetiva de la persona que habla o actúa [147]. En el primer caso el objeto del comprender es un discurso, en el segundo quien habla o actúa. Simmel sostiene que la primera forma del «comprender» aparece *solamente* cuando se trata de un *conocimiento* teórico y de la presentación en una forma lógica de un contenido objetivo que —*dado que* se trata de un conocimiento— puede ser fácilmente reproducido en el mismo sentido en que ha sido conocido. Pero esto no es totalmente cierto. Nos encontramos ante la comprensión de un *discurso* también cuando, por ejemplo, se recibe y se sigue una orden o cuando se hace un llamamiento a la conciencia, y en general cuando de sentimientos valorativos o de juicios de valor de un oyente se trata. En estos ejemplos el fin no consiste en lograr una interpretación teórica, sino en el provocar sentimientos y acciones que sean inmediatamente «prácticos». Incluso el sujeto de Münsterberg «que toma posición», el sujeto de la vida real que quiere y valora, se contenta normalmente con comprender los discursos (dicho más correctamente: las «expresiones»), y no es impelido ni —en la mayor parte de los casos— capaz de «interpretar», en el sentido dado a este término en las cien-

[146] Gottl usa los dos términos en sentido justamente opuesto —lo que, desde mi punto de vista, respecto al lenguaje común y al de la investigación (Dilthey y Münsterberg, entre otros), es tan inoportuno como el empleo de la expresión «fórmulas» para indicar aquellos conceptos que deberían comprender la acción *comprensible*.

[147] P. 28, *op. cit.* Dilthey, *Festgabe für Sigwart* (p. 109), circunscribe el proceso de la «comprensión», que es investigado por la «hermenéutica», a la «interpretación a partir de signos exteriores», lo cual no es del todo verdad ni siquiera para la «comprensión de un discurso» (en el sentido de Simmel). Por otro lado, según él (p. 187), «elevar la inteligibilidad de lo singular a validez universal» es un problema específico de las ciencias del espíritu, a diferencia de las ciencias de la naturaleza. Pero así se va demasiado lejos.

cias «subjetivantes» de Münsterberg: de lo que se infiere que la «interpretación» es una categoría secundaria, típica del mundo artificial de las ciencias. Por otro lado, la «comprensión de un discurso», en el sentido en que esta expresión es pensada por Simmel, puede referirse también a la esfera de las «tomas de posición» de la vida real. En este caso se trata de un «comprender» que hace referencia a la «toma de posición» frente al *significado* «objetivo» de un *juicio*. La expresión que es «comprendida» puede tener cualquier forma lógica, también naturalmente la de *pregunta*. En cualquier caso, lo que importa es su relación con la *validez* del *juicio*, eventualmente de un simple juicio de existencia, frente al cual «quien comprende» toma «posición» al afirmar, negar, dudar o juzgar. Simmel expresa todo esto con un lenguaje psicologista: «a través de la palabra, el estado de ánimo de quien habla (...) se transmite a quien escucha». En este proceso quien habla es finalmente excluido y permanece sólo el contenido del discurso, que se graba en el pensamiento de quien escucha. Es dudoso que de esta descripción psicológica emerja con suficiente precisión el carácter *lógico* de *este* tipo de «comprensión»: en mi opinión, sería en cualquier caso erróneo —como ya hemos visto— pensar que el proceso del «comprender» se realice sólo en el «conocimiento objetivo». Lo decisivo es que este tipo de «comprensión» —de una orden, de un problema, de una afirmación, de una apelación a la compasión, al patriotismo, o cosas por el estilo— se refiere a un proceso que transcurre dentro de la esfera de la «actualidad que toma posición» (*stellungnehmende Aktualität*), si queremos decirlo con las palabras de Münsterberg, que aquí son muy adecuadas. La «interpretación», en el sentido que nosotros la entendemos, no tiene nada que ver con la comprensión «actual». Ella se efectúa sólo en el caso, por ejemplo, de que *no* se «comprenda» inmediatamente el «significado» de una expresión —no importa cuál sea el contenido— y no sea posible «comunicarse» con su autor, siendo absolutamente necesario llegar a su comprensión práctica. Tomemos un ejemplo de la vida real: un oficial recibe del mando militar una orden formulada ambiguamente. El

debe «interpretar» los «fines» de la orden —es decir: debe examinar los *motivos* de la misma— si quiere realizarla [148]. El problema *causal* de cómo se ha *originado* «psicológicamente» dicha orden es formulado con el fin de resolver el «problema noético» de su «significado». En este caso, la «interpretación» teórica de la acción personal, y eventualmente de la «personalidad» (de quien ha dado la orden), es puesta al servicio de fines prácticos.

3. LA TEORIA DE LA CIENCIA DE GOTTL

Cada vez que es empleada la «interpretación» por una *ciencia* empírica, la encontramos en la forma que hemos descrito aquí. Como han mostrado los precedentes comentarios críticos, y contrariamente a lo que sostiene Münsterberg, es una forma de conocimiento *causal*, y hasta ahora no hemos encontrado nada de lo que Münsterberg consideraría como una diferencia fundamental respecto al conocimiento «objetivante»; es decir, según su punto de vista, que los «objetos de la interpretación» sean «introyectados» por un «sujeto» —un «individuo psicofísico»— como ideas, sentimientos y deseos, no es suficiente para establecer esta diferencia [149]. Para discutir posteriormente los caracteres esenciales de la «interpretación» será útil referirse ahora a la concepción de Gottl, con lo que podemos clarificar en qué *no* consiste el significado teórico-cognoscitivo de la «interpretabilidad» [150].

---

[148] Simmel pone el ejemplo (p. 28) de las expresiones que serían suscitadas por «prejuicios, rabia, sarcasmo», etc. Como sea, la cuestión decisiva es la de si, por algún motivo, existe una *reflexión cognitiva* sobre estos motivos —eventualmente también para fines prácticos—. *Sólo entonces* entra en acción aquello que aquí llamamos «interpretación».

[149] Nos ocuparemos más adelante de saber si aún otros elementos pueden entrar en esta categoría.

[150] No puede ser realizada aquí una discusión exhaustiva con Gottl. Su obra hasta hoy más importante y llena de ingenio, *Die Herrschaft des Wortes*, a causa de la forma en la que está escrita, ha caído ya en el olvido, si bien, tras haberla releído, me he apercibido de que contiene muchas observacio-

En el curso de la discusión será posible también afrontar algunas importantes tesis de Münsterberg, que aún no hemos examinado y sobre las que Gottl basa su segundo trabajo.

nes excelentes. Entre otras, veo que la crítica que yo mismo he dirigido a menudo contra el carácter «sistemático» de la ciencia económica está ya contenida *in nuce* en algunas de sus observaciones (pp. 147 y 149). Puesto que, en nuestro contexto, no hay desgraciadamente espacio para una crítica «positiva», me reservo la posibilidad de formularla para otra ocasión. Por ahora, nos limitaremos a señalar, brevemente, aquellos puntos en los que parece cometer ciertos errores *lógicos*:

1. Para interpretar «ontológicamente», tal y como él hace, el abismo entre conocimiento de la naturaleza y conocimiento de la acción —es así como, quizá, se tiene que formular la contraposición de los objetos en su obra—, Gottl se ve constreñido a contraponer el mundo ya elaborado científicamente de las ciencias de la naturaleza (especialmente claro en: *Die Herrschaft des Wortes*, final de la p. 149) a la «experiencia vivida» interior (*inneres Erlebnis*) *todavía no elaborada* lógicamente. Pero el mundo externo dado efectivamente en la realidad «inmediatamente vivida» (*erlebte Wirklichkeit*) no muestra aquel simple crepitar de la contigüedad y de la sucesión» del que él habla. Como es sabido, justamente Mach, que a él tanto le ha influido, no sólo asume una posición en principio muy distinta, sino que ha opinado en ocasiones que si se tuviese un conocimiento intuitivo pleno del desarrollo del terremoto de Lisboa, tal y como se da a los sentidos, y si se tuviese el mismo tipo de conocimiento también de los procesos subterráneos que lo han provocado, los cuales son potencialmente accesibles a los sentidos, aunque la ciencia aún no los ha determinado, no sería necesario ni posible, en principio, saber *más* de ello. En el plano de la «pura» realidad, que es siempre individual, no hay ninguna duda de que las cosas son así. Es sólo la elaboración generalizante que crea aquel sistema abstracto de leyes y de objetos —objetos que se conforman a estas leyes— lo que no tiene ya nada de intuitivo, por lo cual, evidentemente, no equivale desde un punto de vista lógico a la acción conocida intuitivamente. Pero la creencia de Gottl en que —contrariamente a lo que sucede con la «naturaleza»— nosotros podríamos *pensar* el devenir «experimentado» (*«erlebtes» Geschehen*) del mismo modo en que es «experimentado» (*erleben*), es lógicamente incorrecta. Esto es verdad, en un cierto sentido, sólo en el caso de una consideración objetivada y racional, en sentido estrictamente teleológico y tomada aisladamente, porque ella es por sí misma «pensamiento». Por lo demás, *también* en la esfera de lo personal, un «concepto» es siempre y en toda circunstancia algo distinto de la «experiencia vivida» (*Erlebnis*) a la que él se refiere: es una formación conceptual obtenida sea mediante una abstracción generalizante, sea mediante la síntesis y el aislamiento. Y esto vale no sólo para las «formaciones objetivas», cosa que también Gottl admite, sino sobre todo para el concreto proceso «interior». Su error es debido al hecho de que

Al mismo tiempo, podremos valorar mejor las formulaciones de Simmel, y en el caso de que las rechacemos lo hare-

2. Su idea acerca del principio según el cual se produce la selección científica del material, desde mi punto de vista, es poco clara. El cree (pp. 128, 131, *op. cit.*) que existen conexiones objetivas «más estrechas» en la realidad del devenir, y que, como tales, se convertirían en «objeto de la experiencia» (*Erleben*), de manera que el «modo de concebir» este material sería la consecuencia de ello (de su ser objeto de la experiencia [*Erleben*]: experiencia directa y reproducción de la experiencia). En realidad, se trata, como en todos los casos, de una selección conceptual de aquello que es significativo en relación con los «valores». Y es así, por ejemplo, como se decide *qué es* un «importante acto de Estado» y quién es un «rey sin corona».

3. Análogamente ha de ser juzgada la idea, que se corresponde con la precedente, según la cual el objeto de la «ciencia descriptiva» de la acción —que, en su opinión, constituye la contrapartida generalizante del conocimiento histórico de la acción— ha de ser simplemente identificado con lo «ahistórico», con lo «cotidiano», sin que haya de recurrirse a una selección del material (p. 133 y ss., p. 139 y ss., p. 177 y ss.), y que una selección de determinados «aspectos» dentro de este agregado no puede ser cualificada por algún principio lógico o incluso sólo metodológico, sino, al ser hecha «arbitrariamente» o «por comodidad», es, a lo sumo, admisible para fines pedagógicos. No es correcto, sin embargo, y Gottl se habría dado cuenta de ello fácilmente si hubiera intentado (por lo demás sin ninguna esperanza de éxito) hacer un inventario de *todos* los aspectos de *todas* las experiencias cotidianas vividas (*Alltagserlebnisse*) en un solo día, afirmar que un tratamiento científico —no importa lo comprensivo que pueda ser— puede incluir absolutamente *todas* las acciones de cualquier tipo. Una representación del «contenido cultural» de una época, aun cuando sea muy comprensiva, es siempre una iluminación de su «experiencia» (*Erleben*) a partir de una pluralidad de «*puntos de vista*» cualitativamente diversos y que, a su vez, están orientados por valores. Como objetos de investigación científica, tales «experiencias *cotidianas*», que en general se convierten en objeto de consideración de las «ciencias de la cultura», son dispuestas dentro de conexiones concretas articuladas conceptualmente, hasta constituir, a partir de «puntos de vista» múltiples y en parte divergentes, los objetos de la elaboración «histórica» o «nomotética» de los conceptos.

4. Creo que el núcleo de los errores de Gottl se cifra en la confusión, evidente en todo psicologismo, entre los procesos psicológicos que originan el conocimiento objetivo y la esencia lógica de los conceptos en los que éste *toma forma*. Una vez admitido que se puede llegar en amplia medida a un conocimiento de las conexiones de la «acción» a través de procesos *psicológicos* particulares, con ello no se habría concluido absolutamente nada acerca de que el carácter lógico de los conceptos que son utilizados tanto para fines heurísticos cuanto como instrumentos para formular proposicio-

mos ya con fundamentos suficientes[151]. También serán tomadas en consideración brevemente, en la medida en que sean para nosotros relevantes, las concepciones de Lipps y de Croce.

Según Gottl, los rasgos esenciales del conocimiento «histórico» frente a la «experiencia» (*Erfahrung*) de las ciencias naturales son los siguientes:

1. La *inferencia* de aquello que se quiere conocer. Es decir: se inicia con un acto —como diríamos— de penetración interpretativa del *sentido* de las acciones humanas y se continúa incorporando los nuevos componentes de las conexiones de la realidad histórica a medida que son interpretadas, haciendo accesibles a la «interpretación» cada vez nuevas «fuentes» del *sentido* de la acción, de la cual las «fuentes» mismas son un indicio, para alcanzar finalmente un conjunto de conexiones cada vez más comprensivo de la acción humana dotada de sentido, cuyos componentes individuales dependen el uno del otro, hasta que la estructura completa nos resulta transparente «desde dentro». Según Gottl, este «inferir» es propio del conocimiento de la acción humana y le diferencia de todas las ciencias de la naturaleza: éstas, en efecto, proceden a través de analogías y pueden intentar sólo el aproximarse al más elevado grado de probabilidad —con la continua *verificación* de «leyes» hipotéticas—. Pero sobre todo, de este modo, el *proceso* psicológico del conocimiento es identificado con su sentido teórico-cognoscitivo; el fin del conocimiento con un método; la forma de su representación con los instrumentos de la investigación y, en segundo lugar, por lo que respecta al concreto desarrollo del conocimiento, se afirma una distinción que, en este caso, no resiste. No es correcto, en efecto, sostener que el conocimiento histórico se *inicia* con la «interpretación». En el mismo le corresponde desempeñar a nuestra imaginación «histórica» (o, más general, interpretativa) un papel en la «inferencia» de los procesos históricos, y es el mismo que, en el campo de los conocimientos de la física, corresponde a la «imaginación matemática». Al mismo tiempo, la verificación de las hipótesis —puesto que de ellas se trata en ambos casos— es un proceso que, considerado desde el punto de vista lógico, no presenta diferencias de principio. Ranke «descubre» las conexiones históricas de la misma forma en que era acostumbrado admirar en el «*arte* experimental» de Bunsen el fundamento específico de sus resultados. Si existe una diferencia, pues, ésta no está determinada por aquella función de la «inferencia», sobre la que Gottl tantas veces vuelve. Gottl clarifica su posición sosteniendo que:

2. Aquella «inferencia» de un devenir histórico procede de las «*leyes del pensamiento*» y la historia está interesada en describir *sólo* aquellos aspectos del devenir que «pueden ser concebidos sobre la base de leyes lógicas del pensar». Todo lo demás —por ejemplo, ciertos sucesos naturales históricamente relevantes como las inundaciones de Zuyder See o de Dollart— es entendido como un simple «flujo» de con-

---

nes científicas se aparta en principio del de otras ciencias. «Elefante» y «amigo», piensa Gottl, no se pueden definir del mismo modo. Y es verdad, dado que el primero es un concepto de cosa, mientras que el segundo expresa un concepto de relación. Por este motivo, ni siquiera «elefante» y, por ejemplo, «vaso comunicante» pueden ser definidos del mismo modo. En cambio, la forma lógica de la definición de ciertos tipos de conceptos de relación específicamente «sociopsicológicos» no es diferente de la de cualquier concepto químico de relación, pese a la total diversidad de sus contenidos. Tendremos ocasión más adelante de ver algunas de las consecuencias de la lógica de Gottl, una lógica que, desde mi punto de vista, está ya equivocada en su premisa: en el afirmar que en el mundo de la acción el concepto es prioritario respecto al objeto que es conceptualizado, que es algo tan erróneo como sostener que la «experiencia cotidiana» (*gemeine Erfahrung*), el «espíritu de ecónomo», es suficiente para la ciencia económica. En primer lugar, las cosas son así no sólo en el «mundo de la acción»; en segundo lugar, esta afirmación sólo puede querer decir que la interpretación inteligible de los fenómenos económicos es la meta de la ciencia económica. En efecto, también aquí tiene lugar una elaboración lógica de la «experiencia cotidiana» (*gemeine Erfahrung*), y con medios totalmente adecuados, como en las ciencias de la naturaleza.

[151] No me propongo realizar aquí una crítica sistemática del punto de vista de Simmel. Espero poder examinar, a no mucho tardar, algunas de sus tesis, como siempre muy refinadas y sutiles, probablemente en el *Archiv für Sozialwissenschaft*. Para la crítica lógica del segundo capítulo de su libro (*Gesetze der Geschichte*) véase ahora O. Spann en *Zeitschrift f. Staatsw*, 1905, p. 302 y ss.

diciones de aquel actuar humano que es lo único digno de atención.

No puedo examinar detalladamente el significado de la ambigua distinción, entre «causas» y «condiciones», cuyo uso en este contexto es poco precavido. Quien quisiera escribir una «historia» de la sífilis —o bien quisiera seguir los cambios histórico-culturales que han influenciado causalmente la manifestación y la difusión de la enfermedad, con el fin de explicar causalmente los fenómenos histórico-culturales que se han derivado— debería considerar en general a los portadores de la enfermedad como una «causa» y a la situación histórico-cultural, por una parte, como «condición» variable y, por otra, como consecuencia. Al mismo tiempo, *a medida que* este trabajo cree ser una aportación a la historia *cultural* y no una investigación preliminar a una teoría clínica, sería necesario continuar considerando aquel factor que permanece como núcleo verdadero también en las confusamente formuladas afirmaciones de Gottl: en último término el *interés* histórico está ligado a aquellos aspectos del cambio histórico que encierran comportamientos humanos comprensibles *interpretativamente,* al papel que la conducta para nosotros «provista de sentido» desempeña en el entrecruzamiento con las fuerzas de la naturaleza «carentes de sentido» y a las influencias que de él recibe. Por tanto, la historia realiza una constante correlación entre «procesos naturales» y valores culturales, de lo que se infiere que su influencia sobre la acción humana determina continuamente el punto de vista histórico de la investigación —si ésta quiere ser histórica—, y sólo en esta medida está fundada la opinión de Gottl. Lo que Gottl tiene en la mente es aún aquella dirección específica de nuestro interés, sobre la que ya hemos discutido, que está condicionada por los *valores* y está ligada a la posibilidad de una interpretación significativa. Pero se comete un error ciertamente grave al hablar de inferibilidad del devenir histórico a partir de «leyes lógicas del pensar» cuando sólo puede hablarse de accesibilidad a partir de una comprensión que reproduce en la experiencia (*nacherlebendes Verstehen*) —es decir, de «interpretabilidad»—.

En los hechos, sin embargo, esta terminología no carece de relevancia, visto que Gottl no sólo habla en otros lugares de «devenir *racional*» —lo que evidentemente es por completo distinto y está determinado por un juicio de *valor*— cuando debería decir: «acción comprensible», sino que sobre todo equipara actos que son comprensibles «interpretativamente» con comportamientos que pueden ser inferidos *lógicamente,* para decirlo con su lenguaje colorista. Actualmente, esta confusión desempeña un papel relevante en la práctica de las ciencias de la cultura e incluso en la historiografía, pudiendo conducir a la aceptación de un principio de construcción racional de los procesos históricos que altera la realidad [152]. El «inferir» el significado de una acción de una situación dada, a partir del presupuesto del carácter *racional* de sus motivaciones, es siempre sólo una hipótesis, hecha con fines «interpretativos», que requiere, en principio, cada vez que se emplea, una verificación empírica, aun cuando haya sido confirmada en multitud de ocasiones, y que es accesible a esta verificación. Porque, ciertamente, «comprendemos» la actuación irracional de la «excitación» más violenta tan bien como el curso de unas «consideraciones racionales», y la acción y los sentimientos del criminal y del genio —si bien somos conscientes de no haberlos podido experimentar (*erleben*) nosotros mismos— podrían ser *reproducidos* en nuestra mente, en principio, tan bien como el curso del comportamiento del «hombre normal», siempre que nos sean «presentados» de forma adecuada [153]. Sólo cabe reseñar que

[152] Véase la crítica realmente ingeniosa que Meinecke (en *Hist. Zeitschr.*, 1902) ha dirigido contra los intentos de explicar el comportamiento de Federico Guillermo IV desde puntos de vista sustancialmente racionales. (Se sustrae a nuestro juicio, y aquí es indiferente, saber si por casualidad no será su oponente —Rachfall— quien tiene *objetivamente* razón en su interpretación. Lo que aquí nos interesa es, solamente, la crítica al *principio* de explicación y no al resultado objetivo, que en concreto podría ser correcto.)

[153] Este punto —que «no es preciso ser un César para comprender a César»— ha sido discutido en particular por Simmel (p. 57). De forma extraña, él se plantea el problema preguntándose qué posibilidades hay de

la «interpretabilidad» de la acción humana, como presupuesto de la formación del específico interés «histórico», implica también el «axioma de todo el conocimiento histórico», tan enfáticamente subrayado por Ranke y por otros metodólogos

extender la comprensión interpretativa más allá de los límites de la propia experiencia (*Selbsterleben*), como si se tratara de un problema psico-genético en vez de un problema referente al particular *conocimiento* concreto, y cree que se tiene que resolver empleando solamente lo que puede llamarse una versión biológica de la idea platónica de la anammesis, lo que sería aceptable, aunque únicamente a título de hipótesis, sólo en el caso de que cada hombre pudiera contar entre sus antepasados con un César que le hubiera transmitido de algún modo como herencia sus «experiencias» (*Erlebungen*) individuales. Pero *si* ya en este punto nos enfrentamos con una dificultad que no puede ser resuelta más que en estas condiciones, entonces, cada ampliación de la propia experiencia (*Erlebnis*), cada rasgo característico o personal de *cada* concreto proceso individual interior de cada individuo respecto a aquella posibilidad, plantea exactamente el mismo problema. Que una constelación de «elementos» psíquicos —sea cual fuera el modo de entender esta expresión— extremadamente variables en cantidad e intensidad, que tienen innumerables relaciones entre sí y producen innumerables complicaciones en una esfera de actividad que es siempre de naturaleza individual, y cuyas posibles combinaciones de *significado* son, además, simplemente infinitas, que todo esto constituya para nosotros algo único y sea valorado, precisamente en razón de esta unicidad, como «genio», aunque no contenga en sí ningún «elemento» desconocido, no parece ser en modo alguno algo difícil de explicar o, en cualquier caso, no más complejo que el hecho de que cada uno de nosotros parece ser capaz de encontrar algo de cualitativamente «nuevo» en la propia «experiencia» (*Erleben*) interior. La sutil observación de Simmel (*op. cit.*, p. 61), según la cual se tiende a comprender de forma más profunda y precisa las personalidades «fuertemente acentuadas», altamente «individuales» —o, por lo menos, esto es lo que creemos en el caso concreto—, está relacionada con la estructura del conocimiento histórico: la «unicidad» es aquí lo que establece la relación de *valor*. El *interés* específico por «comprender» aquello que es significativo en función de su particularidad se basa sobre esta relación y disminuye necesariamente cada vez que nos aproximamos al «caso medio». También la configuración de aquella «unidad» de la entidad histórica a la que Simmel se refiere es una consecuencia de la relación de valor, y nos permite explicar, además, el sentido correcto en el que ha de entenderse la afirmación (p. 51 y ss.) de que es muy importante que el *historiador* posea una fuerte personalidad para el buen resultado de sus «interpretaciones». (Cuán correcta sea esta afirmación, sin embargo, no nos lo planteamos aquí. El concepto de «personalidad fuerte» es más bien vago. Podremos quizá tomar a Ranke como ejemplo, pero en este caso el uso de esta categoría nos conduciría a situaciones muy embarazosas.) El hecho de que todo el sentido del conocimiento individual esté ligado a ideas de valor se manifiesta también en la fuerza «creativa» que pueden desarrollar marcados juicios de valor propios del historiador sobre los descubrimiento del conocimiento histórico. Tal y como la «interpretación» teleológica ha estado al servicio del conocimiento biológico —y, en el período del desarrollo inicial de las modernas investigaciones sobre la naturaleza, al servicio de todas las ciencias naturales—, si bien precisamente en el eliminarla esté el sentido de su conocimiento, del mismo modo son aquí los juicios de valor quienes se ponen al servicio de la interpretación. (En sus reflexiones sobre el «sentido» de la historia, el mismo Simmel —en el último capítulo de su libro— ha sostenido con mucha elegancia algo análogo.)

más recientes [154], sobre la «igualdad de principio» de la naturaleza humana. Puesto que el hombre «normal» y la acción «normal», como es obvio, son construcciones conceptuales típico-ideales, elaboradas para fines determinados, como —en sentido opuesto— el famoso «caballo enfermo» del *Eiserner Rittmeister* de Hoffmann, nosotros «comprendemos» la «naturaleza» del afecto de un animal, por ejemplo, en el mismo *sentido* que los sentimientos humanos. Ya esto demuestra que, contrariamente a cuanto afirma Gottl, la «interpretación» no puede ser en modo alguno pensada sólo como el producto de una percepción *independiente* de la «objetivación» y de una simple reproducción. No sólo la «inferencia interpretativa» de un pensamiento concreto está destinada a veces, precisamente, a ser sostenida por

[154] En la muy dudosa formulación de Bernheim, *Histor. Methode*, 3.ª ed., p. 170: «la analogía entre los modos de sentir, de imaginar y de querer de los hombres», «la identidad de la naturaleza humana», «la identidad de los procesos psíquicos en general» y de las «leyes del pensamiento», «los estados de ánimo y las capacidades intelectuales siempre iguales», etc., son los «axiomas fundamentales» de todo el conocimiento histórico. No obstante, lo que se quiere decir es, simplemente, que la historia es posible en su peculiaridad porque y en la medida en que somos capaces de «comprender» a los hombres y de «interpretar» su acción. Sin embargo, quedaría por *investigar* hasta qué punto todo esto presupone la «igualdad». Por otra parte, no se puede aceptar su pretensión (p. 104) de fundar la imposibilidad de las leyes históricas sobre la «diferencia cualitativa de las individualidades, este hecho fundamental de toda la vida orgánica», puesto que esta diferencia vale para todas las «individualidades», también para las inorgánicas.

conocimientos clínico-patológicos [155], sino que, por su parte, y en oposición a las suposiciones de Gottl, hace uso de un continuo «control» a través de la «experiencia» (*Erfahrung*), en el mismo sentido lógico en que lo hacen las hipótesis de las «ciencias de la naturaleza».

Se ha sostenido, a favor de la específica «certeza» de la «interpretación» respecto a otras formas de conocimiento —y Gottl está fundamentalmente de acuerdo con ello—, que el contenido más seguro de nuestro saber es el proporcionado por nuestra propia «experiencia vivida» (*eigene Erlebnis*) [156]. Esto es cierto —en un determinado sentido que a continuación se discutirá— en tanto que se la distinga de la «experiencia vivida» de los *otros,* en tanto que el concepto de «experiencia vivida» se extienda al mundo psíquico y *físico* que nos es dado inmediatamente en un momento específico y en tanto que por «hechos de la experiencia» (*Erlebte*) se entienda no la realidad producida por consideraciones científicas, sino la totalidad de las «percepciones» unidas a las «sensaciones» y a los «deseos» indiferenciados que se les asocian —es decir, la «toma de posición» que asumimos en cada momento y de la cual, en aquel momento, nos hacemos «conscientes» en grados y sentidos bastante diversos—. Así entendidos, los «hechos de la experiencia» no pueden convertirse en materia de un *juicio,* o sea, de una explicación empírica, y en consecuencia permanecen indiferentes para

[155] Puesto que también la psicopatología —por ejemplo en el dominio de la historia— opera —no sólo, pero también— «interpretativamente». Pondremos más adelante otros ejemplos de la relación entre «simpatía» (*Einfühlen*) y «experiencia» (*Erfahrung*) en este ámbito.

[156] También Münsterberg (p. 55) (como muchos otros) es de la misma opinión. El «significado no mecánico» del «acto» de «otro sujeto» nos sería «dado inmediatamente». Esto sólo puede querer decir: comprendido —o mal comprendido—. O, en fin: *no* comprendido. En los dos primeros casos el significado es formalmente «evidente», pero que sea «válido» empíricamente es una cuestión de «experiencia» (*Erfahrung*). *Contra* la «certeza» específica y el elevado «contenido de realidad» de la experiencia interior (*innere Erfahrung*), véase también lo que dice Husserl en *Logische Untersuchungen*, apéndice del vol. II, p. 703.

el conocimiento empírico. Si, en cambio, por «hechos de la experiencia» se entiende el devenir «psíquico» que se desarrolla «dentro de» nosotros, en contraposición a la *totalidad* del acontecer «externo» a nosotros —comoquiera que se trace el límite entre ambos—, y este devenir «psíquico» es comprendido como objeto de un conocimiento empíricamente válido, entonces, dada la concepción de Münsterberg que también Gottl comparte, la cuestión se plantea en unos términos absolutamente distintos.

Pero también si —conforme a las intenciones de Gottl— se supera la «diferenciación de los hechos de la experiencia» (*Erlebte*) en aspectos «psíquicos» y «físicos» de la realidad objetiva —una diferenciación que termina en la «introyección»— y se «concibe» el mundo «físico» sólo como ocasión para nuestra toma de posición, todo conocimiento de las conexiones concretas e inmediatas con pretensiones de validez presupone igualmente una «experiencia» (*Erfahrung*) que tiene una estructura lógica similar a la de cualquier elaboración del mundo «objetivado». En primer lugar, el comportamiento humano que es objeto de interpretación incluye siempre componentes que se toman simplemente como «experiencias» (*Erfahrungen*) últimas, como otro «objeto» cualquiera. Para decirlo de forma más sencilla: el proceso de «adiestramiento» de las facultades espirituales, que es en general empleado conceptualmente en la historia cultural, es, por cierto, inmediatamente comprensible en su desarrollo y en sus consecuencias. Como algunas de sus componentes son mensurables, el problema de *cómo opere* puede constituir el objeto de una ciencia exacta como la «psicometría», en tanto que podamos darnos cuenta nosotros mismos de sus efectos por algunas otras experiencias (*Erfahrungen*) nuestras, en particular en el aprendizaje de una lengua extranjera. Pero, en última instancia, que el proceso sea posible y tenga lugar es un hecho que puede ser solamente «constatado», exactamente igual a como constatamos que los cuerpos «tienen un peso». Y más aún: nuestras mismas «disposiciones» —en el sentido «vulgarmente psicológico» con que esta palabra se usa tantas veces en las ciencias de la cultura—,

que en parte determinan nuestros valores y nuestras acciones, *no* son del todo inmediatamente «interpretables» sobre la base de su sentido —en función de su «coexistencia», «mutua dependencia» y «mutua independencia», para decirlo con palabras de Gottl—. Al contrario —como aparece claramente en el caso del goce estético y no menos en el de la conciencia de clase—, no es una excepción sino la regla que ellas no sólo *pueden* ser interpretadas recurriendo a la *analogía,* es decir, introduciendo las «experiencias» (*Erlebungen*) de los otros y *seleccionándolas* intencionalmente con fines comparativos, de forma que se pueda suponer siempre y sin reservas un cierto grado de aislamiento y de análisis, sino que *deben* ser también controladas y analizadas de este modo si es que quieren alcanzar aquel carácter de claridad y univocidad que Gottl les adscribe *a priori.* Es preciso romper la opaca uniformidad de la «experiencia» (*Erleben*) —y Gottl estaría de acuerdo sin duda— si queremos dar el primer paso hacia una genuina «comprensión» de *nosotros mismos.* Cuando se dice que cada «experiencia vivida» (*Erlebnis*) es perfectamente cierta, es obvio que con ello se quiere decir que hemos tenido una experiencia (*Erleben*). Pero de *qué cosa* hemos realmente tenido una experiencia (*Erleben*), esto es algo que puede ser accesible a la «interpretación» sólo si se abandona el estadio de la «experiencia» (*Erleben*) misma y se hace de lo vivido el «objeto» de un juicio cuyo contenido, a su vez, no puede ser «experimentado» (*erlebt*) en su uniforme opacidad, sino que es reconstruido como «válido». Este «reconocimiento», que es pensado como parte de la toma de posición, no hace referencia sin embargo a un «sujeto» extraño —como curiosamente piensa Münsterberg—, sino a la *validez* de los *juicios,* sean nuestros o ajenos. Cuando han sido reconocidos, los enunciados del tipo 2 × 2 = 4 poseen el grado máximo de «certeza», esto es, de validez —el único sentido de la palabra en el marco de la ciencia—. Una certeza que no posee la opaca experiencia (*Erlebnis*) que «tenemos» en cada momento o, lo que es lo mismo, en la que «estamos». Cada vez que nos planteamos el problema del «qué» y del «cómo» de los «hechos de la experiencia» (*Erlebte*) —aunque estos

estén limitados a la nuestra propia— e intentamos darle una respuesta *válida,* la categoría de «validez» aparece en su función constitutiva [157]. Pero en este punto, para la crítica de la esencia lógica del conocimiento logrado por vía «interpretativa», surge el problema de saber cómo sucede esto. De ello nos ocuparemos a continuación.

III. KNIES Y EL PROBLEMA DE LA IRRACIONALIDAD

4. LA «SIMPATIA» *(EINFÜHLING)* EN LIPPS Y LA «INTUICION» EN CROCE

Para discutir acerca de las condiciones lógicas de la «interpretación» (en el sentido que hemos establecido aquí) es ine-

[157] También Münsterber afirma (p. 31) que la «unidad inmediatamente experimentada» (*erlebt Einheit*) no sería ni siquiera una «conexión entre procesos susceptibles de describirse». En tanto que es «inmediatamente experimentada» (*erleben*) ciertamente no, pero en tanto que es «pensada», sin lugar a dudas sí. Si la circunstancia de que «podamos determinar» las «propiedades» de algo es suficiente para convertirlo en objeto, ya en un estadio precientífico —y contra una terminología tal, desde el punto de vista que aquí mantenemos, no hay en sí nada que objetar—, entonces la historia, en cuanto ciencia, tiene que ver con los «objetos». Es típico de la «reproducción» *poética* de la realidad —si bien, naturalmente, tampoco ella contiene el «reflejo» de la realidad, sino más bien una forma espiritual de la misma— el tratar la realidad de forma que «cada uno sienta aquello que lleva en el corazón». Pero «*historia*» son también simples e intuitivas transcripciones de «experiencias vividas» (*Erlebnisse*) —también si dan a la experiencia (*Erlebnis*) una forma conceptual tan pequeña como la que puede tener una descripción de Zola—, puesto que incluso una fiel reproducción de un proceso, exactamente como ha sido «vivido» (*erleben*) en la Bolsa o en un emporio, es ya de por sí un conocimiento histórico. Quien encuentre la esencia *lógica* de la historia en el hecho de que las palabras del historiador «lloran y ríen», como dice Münsterberg, podría igualmente buscarla en ciertas ilustraciones o, eventualmente, como pretende la manera moderna, en aquel «gusto literario» que tanto se preocupa de suscitar emociones. En todo caso, tendremos ocasión todavía de ver que la «inmediatez» de la «comprensión», tantas veces subrayada, pertenece a la teoría de la génesis psicológica, pero no a la teoría del significado lógico del juicio histórico. Las confusas opiniones de que la historia «no es» o «no es en el fondo» una ciencia, se fundan por lo general sobre falsas ideas.

vitable echar una ojeada sobre algunas teorías modernas que se han ocupado del proceso psicológico de la misma.

Según Lipps [158], que ha desarrollado una teoría particular de la «interpretación» a partir, esencialmente, del punto de vista de la fundación de los valores estéticos, la «comprensión» de los «movimientos expresivos» de un individuo representa algo «más» que una simple comprensión «intelectual», dado que abarca, por ejemplo, también la comprensión de los estados de excitación (p. 106). Este «comprender» incluye la «simpatía» *(Einfühlung)*, que para Lips es una categoría fundamental, y la «simpatía», a su vez (según él), es una tendencia colateral a la «imitación», ya que es imitación exclusivamente «interior» de un proceso (p. 120) —por ejemplo: las acrobacias de un funambulista— como si fuera «propio». Es decir, no se trata de una consideración reflexiva sobre el comportamiento de una tercera persona, sino de la propia «experiencia vivida» *(Erlebnis)* que permanece como algo puramente interior, y en la cual el «juicio» —para seguir con el ejemplo— de que sobre la cuerda no estoy yo, sino el funambulista, permanece «inconsciente» (p. 122) [159]. De esta «perfecta» compenetración simpática, que se convierte en una penetración totalmente interior del «Yo» en el objeto con el que se «simpatiza» —y por tanto en un comportamiento *real* e imaginativo (interior) en primera persona y no meramente *imaginado*, es decir, no hecho objeto de una «imaginación» [160]—, y que Lipps eleva de «simpatía»

[158] *Grundlegung der Aesthetik*, Hamburgo, 1903. Entresacaremos sólo aquellos pocos puntos que son esenciales para nuestras consideraciones.

[159] Lipps sostiene, por ello (p. 126 y ss), que la denominación de «imitación interior» es puramente provisional, puesto que, en realidad, no se trataría tanto de imitación cuanto de auténtica experiencia *(Erleben)*.

[160] Lipps da mucha importancia a esta distinción (p. 129). Según él, existen tres tipos de comportamiento real psicológicamente distinguibles: 1. el comportamiento «imaginativo» interior; 2. el comportamiento «intelectual» (que reflexiona y juzga); 3. el comportamiento que «se satisface sólo en el ser real, es decir, en las sensaciones y en la conciencia de algo real», por consiguiente, un comportamiento real y *externo*. El valor psicológico de esta distinción no puede ser criticado aquí.

estética a categoría constitutiva del goce estético; la «comprensión intelectual» se desarrolla (según él) primero —para seguir aún con el ejemplo— con la elevación a nivel consciente del juicio «inconsciente»: «sobre aquella cuerda no estoy yo, sino que está (o estaba) el funambulista», y a continuación con la escisión del «Yo» en un componente «imaginado» (el «Yo» sobre la cuerda) y en un componente «real» (el «Yo» que lo imagina) (p. 125), de forma que al final puede producirse el inicio de la «objetivación» del proceso —como diría Münsterberg— y sobre todo su interpretación *causal*. Pero, por otro lado, no es posible «simpatía» alguna sin una previa «experiencia» causal *(kausale Erfahrung)*: un niño no puede tener una «experiencia inmediata» *(erleben)* del funambulista. Sin embargo —si se nos permite clarificar el sentido expresado por Lipps—, esta «experiencia» *(Erfahrung)* no es el producto objetivado de una ciencia nomológica, sino que es algo intuitivamente «vivido» y vivible *(erlebt und erlebbar)*. La «experiencia», en este sentido, está relacionada con la causalidad subjetiva de la vida cotidiana: con los conceptos de «eficacia», de «fuerza efectiva», de «esfuerzo». Y esto se pone especialmente de manifiesto en la «penetración simpática» de los simples «procesos de la naturaleza». En efecto, según Lipps, la categoría de «simpatía» no está por completo circunscrita a los procesos «psíquicos». Por el contrario: nosotros «penetramos simpáticamente» el mundo físico externo cuando «experimentamos» emocionalmente *(gefühlsmässig erleben)* (p. 188) sus componentes como expresión de una «fuerza», de un «esfuerzo», de una cierta ley, etc., y en el origen de las «bellezas de la naturaleza», según Lipps, está precisamente esta causalidad individual antropomorfa de la naturaleza, accesible a la «experiencia» imaginativa *(phantastisch erlebbar)* directa. En contraste con la naturaleza objetivada —es decir, con la naturaleza descompuesta o descomponible en conceptos de relación—, la naturaleza «vivida» está constituida por «objetos», al igual que es un objeto mi «Yo», el «Yo» vivido por mí —y la diferencia entre «naturaleza» y «Yo» se cifra precisamente en el hecho de que el «Yo vivido» es el *único «obje-*

to» real del que todos los entes individuales que forman la «naturaleza» obtienen su objetualidad *(Dinghaftigkeit)* y su «unidad» intuitivamente «vivibles» *(erlebbare)* (p. 196).

Aparte del valor que estas aseveraciones puedan tener para la fundación de una estética, para los fines de una discusión *lógica* es preciso, en primer lugar, establecer que la «comprensión individual» —y también en la obra de Lipps encontramos un indicio al respecto— *no* es una «experiencia vivida comprendida simpáticamente» *(eingefühltes Erlebnis)*. Y ni siquiera se desarrolla del modo, descrito por Lipps, como acontece este tipo de «experiencia». Quien simpatiza con el funambulista no «experimenta» *(erlebt)* lo que experimenta el funambulista sobre la cuerda, y tampoco aquello que él mismo «experimentaría» *(würden erleben)* si estuviera realmente sobre la cuerda, sino una cosa que sólo no contiene ningún «conocimiento» sino que tampoco contiene al objeto «histórico» del conocimiento, porque, en el caso considerado, este objeto sería siempre la experiencia vivida *(Erlebnis)* del funambulista y no la de quien con él simpatiza. Por lo tanto, cuando se inicia la reflexión no se produce una escisión del Yo que simpatiza, sino lo que sucede es que las experiencias *(Erlebnisse) en primera persona* son sustituidas por las reflexiones sobre las experiencias ajenas, que son así asumidas como «objeto». Una sola cosa es correcta: que también la «comprensión intelectual» comporta, en efecto, la «participación interior» y, en consecuencia, la «simpatía» —pero, en la medida en que intenta perseguir como fin el «conocimiento», se tratará siempre de un «participar» en aspectos seleccionados de acuerdo con el fin—. Por ello, la idea de que la «simpatía» es algo «más» que una simple «comprensión intelectual» no puede implicar que la simpatía tiene más «valor cognoscitivo» o, lo que es lo mismo, una mayor validez; por consiguiente es sólo un modo de decir que no se trata de un «conocimiento» objetivado, sino de una pura «experiencia» *(Erleben)*. Por lo demás, aquello que es determinante saber es si la «objetualidad» *(Dinghaftigkeit) real*, que Lipps adscribe al «Yo» y sólo a él, puede tener alguna consecuencia para el análisis *científico* de los procesos «reproducibles en la experiencia interior» *(innerlich nacherlebbare Vorgänge)*. Pero esta cuestión es una parte del problema universal referente a la naturaleza lógica de los «conceptos de cosa» *(Dingbegriffe)*, cuya formulación más general puede precisarse mejor con la pregunta: ¿hay de verdad en general conceptos de cosa? Esto se ha negado siempre y repetidamente. Los efectos que ha tenido este punto de vista sobre la formulación lógica de los juicios, especialmente en el ámbito de la historia, han sido recientemente puestos de relieve —de forma típica— por el genial adversario italiano de Lipps, y en general del psicologismo, en filología y en estética: Benedetto Croce [161]. «Las cosas son intuiciones», dice Croce, «mientras que los conceptos se refieren a relaciones entre cosas». Dada su esencia, el concepto sólo puede ser de naturaleza general y, por tanto, abstracta, por lo que «ya no» es una intuición, pero por otra parte «todavía» lo es, puesto que a la postre, dado su contenido, no es otra cosa que una intuición elaborada. Sin embargo, de su carácter necesariamente abstracto se deriva que las «cosas», al ser siempre individuales, no pueden ser subsumidas en conceptos, sino solamente «intuidas»: por lo tanto, su conocimiento sólo es posible «artísticamente». Un concepto de algo individual es una *contradictio in adjecto*, y la historia, que quiere conocer lo individual, es por eso mismo «arte», es decir, una serie de «intuiciones» que se yuxtaponen. Porque si un hecho de nuestra vida «ha sucedido realmente» —y esto es lo único que interesa a la historia— es algo que no puede ser enseñado por ningún análisis conceptual, sino sólo por una «reproducción de las intuiciones»: «la historia es memoria» y los juicios que producen su contenido no contienen ninguna «composición conceptual», como mero «revestimiento de las impresiones de una experiencia» *(Einkleidung des Eindrucks einer Erfahrung)*, sino sólo «expresiones» de intuiciones. Por ello, la historia no puede convertirse en modo alguno en materia de una valoración «lógica», puesto que

[161] Cito, por comodidad, a partir de la traducción alemana de su *Estetica*, hecha por K. Federn, Leipzig, 1905.

la «lógica» se interesa únicamente por los conceptos (generales) y por su definición [162].

Semejantes afirmaciones dependen de errores naturalistas como los que siguen: 1. Solamente los conceptos de relación y —puesto que los conceptos de relación de la experiencia inmediata de la vida cotidiana *(unmittelbare Alltagserfahrung)* contienen tanta «intuición» como cualquier otro concepto de cosa [163]— sólo los conceptos de relación absolutamente precisos, es decir, los conceptos de relación que pueden expresarse en ecuaciones causales, son verdaderamente «conceptos». Pero ni siquiera la física trabaja exclusivamente con tales conceptos. 2. La tesis, unida a la precedente, de que los «conceptos de cosa» no son «conceptos» sino «intuiciones», es un producto de la confusión entre diferentes significados de la categoría de «intuibilidad». Al igual que la evidencia intuitiva de las proposiciones matemáticas es algo distinto a la «intuibilidad» de la multiplicidad inmediatamente dada a la «experiencia» *(Erfahrung)* vivida y accesible a la experiencia *(erlebbare)* «en» nosotros y «fuera» de nosotros —la intuición «categorial» contrapuesta a la intuición «sensorial» según la terminología de Husserl [164]—, también la «cosa» de Croce y especialmente también la cosa κατ' ἐξοχήν de Lipps: el «Yo», tal como lo emplea la ciencia empírica, son algo totalmente distinto del complejo «inmediatamente vivido» de contenidos de la con-

[162] Prescindimos aquí a propósito del escrito de B. Croce, aparecido entre tanto, *Logica come scienza del concetto puro* (Acc. Pont., Napoli, 1905), ya que no es nuestra intención tanto el abrir una polémica con Croce cuanto el examinar un ejemplo típico de una opinión ampliamente difundida y que aquí encontramos formulada de modo particularmente preciso. Espero volver en otro lugar sobre este escrito.

[163] Naturalmente las observaciones de Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, p. 607 (cfr. también la p. 333), relativas sobre todo a la «aserción del juicio», no se oponen a esto, puesto que el *concepto* de cosa, si por una parte contiene «menos», por la otra contiene «más» que una simple intuición sensorial o que una mera «experiencia vivida» *(Erlebnis)*. Véase al respecto lo que sigue en este texto.

[164] Husserl, *op. cit.*, vol. II, pp. 607, 637 y ss.

ciencia que mantiene psicológicamente unificada la «memoria» o del «Yo sensible» que confluye en una «unidad» puramente sensorial o emocionalmente intuida. Cuando la ciencia empírica trata una multiplicidad dada como una «cosa», y por tanto como una «unidad» —por ejemplo, la «personalidad» de un hombre históricamente concreto—, este objeto está siempre y sólo «relativamente determinado», es decir, se trata de una construcción conceptual que contiene en sí siempre y sin excepciones aspectos que son «intuidos» empíricamente, y se trata, en consecuencia, también de una construcción *artificial* [165] cuya «unidad» está determinada por la selección de lo «esencial» en referencia a los fines de la investigación; por consiguiente, es un producto del pensamiento que tiene sólo una relación «funcional» con el «dato»: un «concepto», siempre que esta expresión no se restrinja artificialmente para denotar únicamente una parte de aquella formación conceptual que se articula en un lenguaje y es producida por la transformación conceptual de aquello que es empíricamente dado. Por todo ello, 3. La idea típicamente diletante, tan difundida y que también Croce acepta, según la cual la historia sería una «reproducción de intuiciones (empíricas)» *[Reproduktion von (empirischen) Anschauungen]* o la imagen de «experiencias» *(Erlebungen)* precedentes (sean éstas propias o ajenas), es, naturalmente, errónea por completo. Ya la propia experiencia *(Erlebnis)*, apenas debe ser comprendida *conceptualmente*, no puede ser simplemente «copiada» o «reproducida»: esto no sería ciertamente

[165] También los distintos errores de Münsterberg tienen su origen en una apreciación errónea del carácter artificial de lo histórico. Que, por ejemplo, sea la dirección específica del interés, es decir, la valoración, lo que determina el modo de formular lo que es histórico es algo que también él admite (pp. 119 y 132), pero a la cuestión de *qué* «intenciones» son entonces incluidas en la historia responde a través de una referencia al «alcance», según la cual ciertas «contracciones accidentales (!) de la voluntad, que son rápidamente neutralizadas por movimientos opuestos» (p. 127), no se deben incluir. Aquí domina la idea poco clara, a la que ni siquiera Gottl se sustrae, de que la «materia de la experiencia inmediata» *(erlebter Stoff)* es por sí misma productora de formaciones históricas.

un pensar sobre la experiencia vivida *(Erlebnis)*, sino otra «experiencia» *(Erleben)* [166] de la «experiencia vivida» *(Erlebnis)* precedente, o mejor, dado que esto es imposible, una *nueva* «experiencia vivida» *(Erlebnis)* a la que «se une» el «sentimiento» —que conceptualmente se muestra como sólo relativamente fundado— de haber «experimentado» *(erlebt)* «todo esto» (siendo «todo esto» una parte de aquéllo que es dado a la experiencia» *(Erlebnis)* en curso y que permanece indeterminado). En otro lugar —y sin pretender haber dicho nada «nuevo»— he mostrado ya como también el más simple «juicio de existencia» («Pedro va de paseo», para poner el mismo ejemplo que Croce), en cuanto que quiera ser un «juicio» y como tal asegurarse una «validez» —puesto que ésta es la única cuestión relevante—, presupone operaciones lógicas que no contienen en sí tanto un «compuesto» cuanto el constante *empleo* de conceptos generales, y por tanto la abstracción y la comparación.

El error decisivo —y con ello volvemos a Gottl— de todas aquellas teorías, desgraciadamente aceptadas muy a menudo por los mismos historiadores, que consideran un privilegio del conocimiento histórico el poderse ocupar —en la «interpretación» de la «personalidad», por ejemplo— de aspectos específicamente «artísticos» e «intuitivos», es el confundir el problema del *proceso* psicológico de la formación de un conocimiento con el problema totalmente distinto del «sentido» lógico y la «validez» empírica de dicho conocimiento. Por lo que respecta al aspecto psicológico del conocimiento, el papel que le corresponde a la «intuición» es —como ya se ha mostrado— esencialmente el mismo en todos los campos del conocimiento. Distinto en cada ocasión, según el fin cognoscitivo, es sólo el *grado* en el que queramos y podamos aproximarnos a una precisión conceptual universal. En cualquier caso, la estructura *lógica* del conocimiento se manifiesta sólo cuando su validez empírica puede ser *demostrada* en el caso concreto, pues esto es lo problemático.

[166] Véase también Husserl, *op. cit.*, vol. II, pp. 333, 607.

Sólo la demostración requiere siempre y sin excepciones el conocimiento generalizante —cosas ambas que comportan una elaboración conceptual de los objetos «intuidos» y sólo inmediatamente vividos o reproducidos en la experiencia *(Mit- oder Nacherleben)*, es decir, su transformación en «experiencia» *(Erfahrung)* [167]—. El empleo de «reglas de la experiencia» *(Erfahrungsregeln)* con el fin de controlar la «interpretación» de la acción humana se distingue del procedimiento análogo utilizado para «interpretar» los «procesos naturales» concretos sólo aparentemente, superficialmente. Esta apariencia se produce cuando, a causa de nuestra imaginación educada en el mundo del conocimiento cotidiano, al «interpretar» la acción humana omitimos en amplia medida, por considerarlo «no económico», el formular explícitamente el contenido de nuestra experiencia *(Erfahrung)* en «reglas» y nos limitamos a utilizar «implícitamente» las generalizaciones. Luego la respuesta a la cuestión de cuándo tiene *sentido* científico para las disciplinas que trabajan con la «interpretación» construir, sobre la base de su propio material —el comportamiento humano inmediatamente comprensible—, reglas particulares y «leyes» por medio de abstracciones y en función de sus propios fines, depende evidentemente del hecho de si, operando así, del conocimiento causal interpretativo del historiador o del economista es posible esperar el logro de nuevas perspectivas útiles para resolver problemas concretos. Pero *en general*

[167] Esto vale también, por ejemplo, en el ámbito de las investigaciones psicopatológicas. No es sólo que el «psicoanálisis simpático» de una *psique* enferma resta como propiedad incomunicable del especialista, sino que, por añadidura, sus resultados subsisten como totalmente indemostrables, y son, por ello, poseedores de una «validez» absolutamente problemática si no se logra poner en relación la conexión interior simpáticamente reproducida en la experiencia *(nacherleben)* con los conceptos recabados por la «experiencia» *(Erfahrung)* psiquiátrica general. Sus resultados son «intuiciones» del especialista «sobre» un objeto, pero hasta qué punto tienen valor objetivamente es algo que permanece, en principio, incontrolable, por lo que su valor científico es incierto por completo. Véase al respecto W. Hellpach, «Zur Wissenschaftslehre der Psychopathologie», *Wundtsche Studien*, 1906.

no es completamente obvio que éste *deba* ser el caso, vista la escasa precisión y la trivialidad de los enunciados de experiencia *(Erfahrungssätze)* obtenidos de este modo. Quien desee constatar personalmente los frutos que pueden obtenerse cuando se aplica incondicionadamente este método, puede leerse las obras de Wilhelm Busch. Este gran humorista logra sus más divertidos efectos revistiendo con el hábito de sentencias científicas las infinitas y triviales experiencias de la vida cotidiana que estamos acostumbrados a adoptar en clave «interpretativa» en innumerables ocasiones. El bello verso de «Plisch und Plum»: «quien goza con la pena ajena, se hace odiar», precisamente porque capta muy bien la generalidad del proceso, y no como juicio de necesidad, sino como regla de la «causación adecuada», formula impecablemente una «ley histórica». Como instrumento auxiliar apropiado para «interpretar», por ejemplo, las tensiones políticas entre Alemania e Inglaterra tras la guerra de los Boers (naturalmente junto a otros muchos factores, quizá más importantes sustancialmente), su contenido de verdad empírica es realmente incontestable. Por supuesto que un análisis «sociopsicológico» de los cambios acontecidos en el «clima» político, desde los más diversos puntos de vista, puede conducir a resultados de un interés tan grande que incluso *pueden* llegar a tener un valor muy elevado para la interpretación histórica de procesos similares, pero *no* es completamente cierto que lo *tengan que* tener, como tampoco lo es el que, en determinados casos concretos, la experiencia «psicológica vulgar» *(vulgärpsychologische Erfahrung)* no sea perfectamente suficiente para tal fin, hasta el punto de que la necesidad de adornar siempre las representaciones históricas (o económicas) con leyes «psicológicas» —una necesidad determinada por una especie de vanidad naturalista— se convierta en dichos casos concretos en una ofensa a la economía del trabajo científico. Una investigación «psicológica» de los «fenómenos culturales» que se proponga una «comprensión interpretativa» es concebible que recurra a elaboraciones conceptuales bastante heterogéneas en el plano lógico: incluyendo *también* necesariamente la elaboración de conceptos de

género y de «leyes», en el sentido más amplio de «reglas de la causación adecuada». Estas últimas tienen valor allí y siempre donde la «experiencia cotidiana» *(Alltagserfahrung)* no es suficiente para asegurar el grado de «relativa precisión» de la imputación causal que es requerido para la interpretación de los fenómenos culturales en interés de su «univocidad». Pero, consecuentemente, el valor cognoscitivo de sus resultados será tanto mayor cuanto *menos* se esfuercen por conseguir una formulación y una sistematicidad similar a la de las ciencias naturales cuantitativas, puesto que en este caso se perdería la posibilidad de una «interpretación» inmediatamente comprensible de las formaciones históricas concretas: por tanto, cuanto *menos* hacen suyos los presupuestos generales de las ciencias de la naturaleza. Conceptos como el de «paralelismo psicofísico», por ejemplo, o sea, conceptos inherentes a algo que está más allá de lo que puede ser «inmediatamente vivido», no tienen ni el más mínimo significado para tales investigaciones, y los mejores resultados que podemos obtener de la interpretación «sociopsicológica» son, desde el punto de vista de su valor cognoscitivo, totalmente independientes de la validez de premisas de tal género, así como carecería de sentido su inserción en un «sistema» cerrado de conocimientos «psicológicos». El fundamento *lógico* decisivo de todo esto no está en el hecho de que la historia sea una «ciencia de la realidad» porque «refleje» el contenido íntegro de una realidad —algo que es imposible por principio—, sino en el hecho de que lo es en cuanto que incluye ciertos aspectos de la realidad dada —que como tales pueden ser determinados conceptualmente sólo de forma relativa como componentes «reales» en una conexión causal concreta—. Todo juicio singular de tal tipo sobre la existencia de una conexión causal concreta puede generalmente escindirse hasta el infinito [168], y sólo esta escisión podría conducir —con el cumplimiento absolutamente ideal

[168] Véanse al respecto mis consideraciones en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Januarheft, 1906.

del saber nomológico— a una imputación total por medio de «leyes» exactas, El conocimiento histórico desarrolla la escisión hasta el punto requerido por el concreto fin cognoscitivo, y esta plenitud necesariamente sólo relativa de la imputación se manifiesta en la precisión también necesariamente sólo relativa de las «reglas de experiencia» que se emplean para este fin: por lo tanto, se manifiesta en el hecho de que las «reglas» obtenidas u obtenibles con un trabajo metódico representan nada más que una isla en el mar de la experiencia *(Erfahrung)* «psicológica vulgar» cotidiana, que sirve a la imputación histórica. Pero, en sentido lógico, también es esta «experiencia» *(Erfahrung)*.

«EVIDENCIA» Y «VALIDEZ»

Erleben y *Erfahren*, que Gottl contrapone tan sumariamente [169], son realmente antitéticas, pero en el ámbito de los

[169] Gottl expresa así la pretendida diferencia: la investigación de lo histórico *no* puede basarse sobre la «experiencia» *(Erfahrung)*, debe tener su fundamento en el hecho de que las «leyes lógicas del pensamiento» se encuentran en la misma situación y en que en la esfera histórica «la lógica, en cierto modo, está contenida en el devenir mismo». Por ello, tales «leyes del pensamiento» serían la «última instancia» del conocimiento histórico y lo determinarían «coactivamente», hasta el punto de que un conocimiento histórico válido significaría *siempre* una «aproximación a la certeza absoluta», en oposición al conocimiento geológico y biogenético, que Gottl opone al histórico en cuanto «metahistórico» y que, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, aún en el caso ideal de que cumpliera todos sus cometidos, constituiría siempre un mapa temporal de «fenómenos» especiales obtenido a través de una «interpolación» del devenir, por lo cual nunca puede ir más allá de la afirmación, alcanzable mediante deducciones analógicas, de que las cosas dadas a la experiencia *(Erfahrung)* se disponen *como si* hubiera tenido lugar un cierto tipo de devenir cósmico o biogenético. Sólo que la experiencia *(Erfahrung)* demuestra, y todo historiador tendrá que estar de acuerdo con ello, que cuando «interpretamos» causalmente la «personalidad», las «acciones» y los «desarrollos espirituales de la cultura», tenemos que contentarnos, por lo regular, con concluir que los «hechos» indudablemente establecidos se disponen «como si» hubiera existido la conexión que hemos interpretado, tanto que de ello se ha derivado, incluso, la específica «inseguridad», y de ésta, a su vez —todavía más erróneamente—, la específica «subjetividad», no sólo del conocimineto histórico logrado, sino de todo el conocimiento histórico en general. Simmel especialmente da una importancia decisiva al carácter hipotético de la interpretación y lo documenta con claros ejemplos *(op. cit.*, p. 9 y ss.). Pero, contra él, tiene que recordarse que la circunstancia de que nosotros captemos qué «disposición psíquica» ha estado presente, en un caso determinado, sólo a través de los resultados fácticos de la decisión tomada, no constituye una propiedad particular de la explicación causal «psíquica». En innumerables ocasiones —como se vio— sucede lo mismo con los procesos de la «naturaleza», cuando, al convertirse en importantes los aspectos cualitativos individuales de los concretos «acontecimientos naturales», llegamos al conocimiento de la existencia de ciertas constelaciones a través de sus consecuencias. La explicación causal de acontecimientos individualmente «concebidos» —lo que es de acentuar también contra E. Meyer— procede regularmente de forma regresiva, del efecto a la causa, y formula normalmente, tal y como hemos mostrado con anterioridad para el caso de las relaciones puramente cuantitativas, sólo un juicio que expresa la «compatibilidad» del proceso con nuestro saber empírico, y únicamente para ciertos componentes particulares abstraídos puede documentar la «necesidad» también en concreto con una referencia a «leyes».

procesos «interiores» no lo son en un sentido distinto de aquel en que lo son en el ámbito de los procesos «externos», en la esfera de la «acción» no en otro que en la de la «naturaleza». Por una parte, la «comprensión» *(Verstehen)* —en el sentido de «interpretación evidente»— y la «experiencia» *(Erfahren)* no son antitéticas, puesto que todo acto de «comprensión» presupone (psicológicamente) la «experiencia», y su validez es (lógicamente) demostrable sólo mediante una referencia a ella. Por otra parte, ambas categorías no son idénticas, en la medida en que la cualidad de la «evidencia» [170] distingue «aquello que se ha comprendido» y «aquello que puede comprenderse» de lo puramente «conceptualizado» (según reglas de experiencia) *(Erfahrungsregeln)*. El juego de las «pasiones humanas» puede ser desde luego «intuido» y «reproducido en la experiencia» *(nacherlerbar)* en un senti-

[170] Esta expresión es usada aquí en el lugar de «intuición interior de los procesos de la conciencia», y ello con el fin de evitar la ambigüedad de la expresión «intuitivo», que se refiere también a la «experiencia» *(Erlebnis)* *no* elaborada lógicamente. Sé muy bien que esta expresión no es empleada por los lógicos con este sentido, sino más bien con el de investigación sobre los fundamentos de un juicio.

do cualitativamente distinto al de los procesos de la naturaleza. Pero la «evidencia» de lo que ha sido interpretado mediante la «comprensión» ha de ser cuidadosamente distinguido de toda referencia a la «validez». En efecto, esta última implica, desde el punto de vista *lógico,* la *conceptibilidad* de la «interpretación», mientras que, desde el punto de vista sustantivo, implica la posibilidad objetiva [171] de las conexiones accesibles mediante un proceso «interpretativo». Precisamente porque posee la cualidad de la *evidencia,* la «comprensión interpretativa» adquiere, para el análisis de la realidad, únicamente el significado de hipótesis —cuando se trata de explicar un proceso concreto—, o bien el de construcción conceptual «típico-ideal» —cuando es empleada con fines heurísticos o para formular una terminología unívoca—. Pero el mismo dualismo entre «evidencia» y «validez» empírica que prevalece en la interpretación de la acción humana prevalece también en la esfera de las disciplinas orientadas hacia las matemáticas, e incluso en las matemáticas mismas [172]. Pero, mientras que la «evidencia» de los conocimientos matemáticos y de los conocimientos formulados matemáticamente de las relaciones *cuantitativas* del mundo material tienen un carácter categorial, la «evidencia» psicológica, en el sentido en que este término es aquí usado, pertenece al ámbito simplemente fenomenológico. Está —usando la terminología de Lipps, que aquí se muestra muy útil— fenomenológicamente condicionada por la especial entonación asumida a través de la «penetración simpática» de estos fenómenos *cualitativos,* de los cuales podemos hacer-

[171] Sobre el significado del concepto de «objetivamente posible», especialmente en el campo de la historia, véanse mis observaciones en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* Januarheft, 1906 (en total acuerdo con la conocida teoría de V. Kries).

[172] Desde un punto de vista lógico, el «espacio pseudoesférico» carece de contradicciones y puede ser construido de forma completamente «evidente»: según la opinión de algunos matemáticos, y como se sabe también de Helmholtz, que pensaba haber refutado así a Kant, poseería incluso una intuibilidad categorial —en cualquier caso, su indudable «no validez» empírica no contradice cuanto fue dicho antes.

nos *conscientes* en cuanto que son contenidos objetivamente *posibles* de *nuestra propia* existencia interior. El significado *lógico* indirecto que ella tiene para la historia se cifra en la circunstancia de que también las «valoraciones», a las que está ligado el sentido del «interés histórico», forman parte de un contenido que «puede ser simpáticamente penetrado» por otras existencias, por lo que una ciencia cuyo objeto, formulado filosóficamente, esté representado por la «realización de valores» [173], considerará a los mismos individuos «valoradores» invariablemente como los «portadores» *(Träger)* de este proceso [174].

Entre estos dos polos —el de la evidencia categorial y matemática de las relaciones espaciales y el de la evidencia condicionada fenomenológicamente por los procesos de la vida interior que pueden ser objeto de la «simpatía» —se oculta un mundo de conocimientos que no son accesibles a ninguno de los dos tipos de «evidencia», pero que, a pesar de esta «carencia» fenomenológica, no pierden nada de su dignidad o validez empírica. Luego, vale la pena repetirlo, el error fundamental de la teoría del conocimiento adoptada por Gottl consiste en que en ella se confunde el nivel de la *evidencia* intuitiva [175] con el nivel de la *certeza* (empírica). Así como el accidentado destino de los llamados «axiomas de la física» ilustra repetidamente el proceso [176] mediante el cual una

[173] En realidad, no debería ser necesario subrayar que con esta expresión no pretendemos pensar algún tipo de proceso universal «objetivamente tendente» hacia la «realización» de un «absoluto» como *hecho empírico.* La expresión no tiene nada de metafísico, como, en cambio, se ha pensado a veces de las observaciones de Rickert contenidas en el último capítulo de su libro, *op. cit.,* a pensar de que no son ambiguas en absoluto.

[174] Al respecto, el concepto rickertiano de «centro histórico» contiene ya todo lo necesario.

[175] Naturalmente, en este contexto, «intuitivo» en el sentido categorialmente intuitivo, por una parte, y de interiormente inteligible, por la otra.

[176] Sobre los obstáculos que la proposición «evidente»: *cessante causa cessat effectus* ha levantado a lo largo del proceso que ha conducido a la ley de la energía, hasta el momento en que la «necesidad conceptual» de la proposición: *nil fit ex nihilo, nil fit ad nihilum* ha pemitido introducir el concepto de «energía potencial», y sobre cómo, no obstante la «no intuibi-

construcción verificada por la experiencia *(Erfahrung)* llega a pretender la dignidad de necesidad *conceptual,* también la identificación de «evidencia» y «certeza», o, dicho sin más —como querrían algunos epígonos de Menger—, de «evidencia» y «necesidad conceptual», revela un error idéntico en las construcciones «típico-ideales» de las ciencias sociales. También Gottl, por ejemplo, en algunas afirmaciones de su *Herrschaft des Wortes* [«El reino de la palabra»], sigue el mismo camino [177].

lidad» de este último, la «ley de la energía» comenzó a abrir el camino hacia la «necesidad conceptual», sobre todo ello, es todavía de un gran interés el escrito de juventud de Wundt: *Die physikalischen Axiome.*

[177] No es posible examinar aquí las categorías fundamentales del pensamiento económico propuestas por Gottl (en *Herrschaft des Wortes)* en relación a la determinación de su evidencia intuitiva, por un lado, y de su «necesidad conceptual» y estructura lógica, por el otro. Sea dicho sólo, a modo de ejemplo: como «relación fundamental» n. 1: la «necesidad», según él (p. 82 y ss.), vale como circunstancia por la que «un esfuerzo no llega nunca a culminarse sin perjudicar de algún modo el resultado de otros esfuerzos», 2. La relación fundamental de «poder» tiene su propio origen en el hecho de que «aunando los esfuerzos podemos alcanzar resultados que de ningún modo podríamos alcanzar con un esfuerzo individual». En primer lugar, a estos hechos les falta la indisputabilidad requerida por excelencia a las «relaciones fundamentales» de la «vida cotidiana» —que deben abarcar todo aquello que es esencial para una determinada ciencia—. No es verdad que el conflicto, y por tanto la necesidad de *elegir* entre varios *fines,* sea un estado de hecho incondicionalmente válido, ni que unir diversos fines sea un recurso que pueda aumentar las posibilidades de éxito. Ante la eventualidad de una tal objeción, Gottl subraya que la «valoración» derivada de la «relación fundamental» n.° 1 («necesidad») debe entenderse sólo en el sentido de que entre diversas alternativas solamente una se convierte *de hecho* en realidad cada vez, pero no en cuanto resultado de una elección consciente entre «fines». Sólo que, así concebido, este «hecho» es ya una construcción conceptual naturalista, creada mediante la utilización de la categoría de «posibilidad»: a las múltiples «posibilidades» de desarrollo de la acción —que según el presupuesto de Gottl se presentan *no* al «actor» sino sólo al análisis conceptual de la acción— se contrapone el «*hecho*» de que únicamente un cierto desarrollo se verifica en lo concreto. Pero lo mismo puede decirse de todo «devenir natural» cuando es analizado con la categoría de «posibilidad». *Cuándo* éste es el caso, no lo vamos a discutir aquí —que ello sucede nos lo muestra, entre otras cosas, toda teoría de la probabilidad—. Y por lo que respecta a la «fórmula» de «economicidad» (p. 209, *op. cit.:* la organización de la duración de la acción de manera

«SENSIBILIDAD» HEURISTICA Y REPRESENTACION «SUGESTIVA» DE LOS HISTORIADORES

A pesar de todo lo dicho, aún podría haber alguien que quisiera sostener que en cualquier caso existe un ámbito donde el significado en sí sólo *psicológico*-cognoscitivo de la «interpretación que reproduce en la experiencia» *(nacherlebende Deutung)* adquiere una «validez» de facto: esto sucedería allí donde meras «sensibilidades» no articuladas se convierten en objeto del conocimiento histórico, de manera que la sugestión de estas «sensibilidades» terminaría por constituir el *único* ideal posible del conocimiento. La «identificación» de un historiador, de un arqueólogo o de un filólogo con «personalidades», con «épocas artísticas» o con «lenguajes», da forma a determinadas «sensibilidades comunes», «sensibilidades lingüísticas», etc. Estas «sensibilidades» han sido descritas sin más [178] como el «canon» más seguro para determinar histó-

que quede garantizada la continuidad), ella no contiene nada que no esté ya contenido en un concepto como el de «adaptación». En efecto, una vez analizada en su contenido, la fórmula dice sólo que existe una acción recurrente (es decir, considerando únicamente el aspecto relevante, igual) cuyo repetirse se basa sobre la «adecuación» a ciertas situaciones constructivas. El «concepto» (porque de tal cosa se trata, y además de uno abstracto) no contiene ninguna «explicación» causal ni puede contenerla: y tampoco podemos «entrever» algo con su ayuda, tal como, en cambio, debería suceder según la teoría de Gottl. En ello, este concepto es totalmente análogo a los correspondientes conceptos biológicos y tiene el mismo valor. Por lo demás, está muy lejos de mis intenciones querer sostener que el perfeccionamiento de las construcciones racionales de la escuela austríaca realizado por Gottl carece de valor. Está fuera de toda discusión: es un progreso significativo asumir como fundamento último de las proposiciones científicas una *situación* generalmente dada («objetiva») en la realidad: limitación del poder en relación al querer —en vez de ciertas abstracciones supuestamente «psicológicas»—, lo que permite liberar a la teoría «abstracta» de la caracterización, continuamente repropuesta pero errada por completo —y a decir verdad, de ello son culpables algunas afirmaciones de Bonar, de John y del mismo Menger—, según la cual la teoría del valor tendría una fundamentación «psicológica». La «teoría de la utilidad marginal» no tiene nada que ver con la «psicología», sea ésta «individual» o «social».

[178] Así Elsenhans en la p. 23 del ensayo citado anteriormente. Los sentimientos de totalidad con los que acompañamos la idea de una determinada «época histórica» podrían —según el autor— «proporcionar, a pesar

ricamente, por ejemplo, la procedencia de una escritura o de una obra de arte, o bien para interpretar los motivos y el sentido de una acción histórica. Puesto que, además, el historiador tiene y ha de tener la tarea de hacernos capaces de «reproducir en la experiencia» *(nacherleben)*, «inspirándonos», «los fenómenos culturales» (a los que pertenecen naturalmente, por ejemplo, los «estados de ánimo» históricamente significativos de modo específico, y en particular los políticamente significativos), al menos en estos casos sería la interpretación un proceso autónomo, también sobre el plano teórico, de la articulación conceptual.

Trataremos ahora de distinguir lo que en estas afirmaciones es correcto de lo que es falso. En relación con el significado, ya subrayado, de «sensibilidad común» o de «sentimiento de totalidad» como «cánones» de la clasificación histórico-cultural o de la interpretación de «personalidades», se ha dicho ya que el significado de la «sensibilidad» —téngase en cuenta: lograda a través de una constante actividad *intelectual* en contacto con el «material», es decir, con la práctica y, por tanto, con la «experiencia» *(Erfahrung)* [179]— para la génesis psicológica de una hipótesis en la mente del historiador es ciertamente muy importante y quizá por completo ineliminable: no sólo ningún conocimiento histórico válido, sino que tampoco ningún tipo de conocimiento histórico en general ha sido nunca conseguido por una mera manipulación de «conceptos» y de «percepciones». En cambio, a propósito de la pretendida «seguridad» —en el sentido de «validez» científica—, todo científico ri-

de su aparente vaguedad, un canin seguro del conocimiento», y en particular ponernos en condiciones de «decidir con certeza instintiva» si un complejo de ideas «se adapta» a esta totalidad de sentimiento —en analogía con la «sensibilidad lingüística».

179 Por consiguiente, de un modo esencialmente similar a la «sensibilidad» en modo alguno articulada de forma consciente con la que el capitán de un barco reacciona frente al peligro de colisión, cuando todo depende de una decisión a tomar en una fracción de segundo. En ambos casos la «experiencia» *(Erfahrung)* acumulada es el elemento determinante, y en ambos casos es en principio posible articular la «sensibilidad».

guroso tendrá que rechazar con la máxima firmeza la idea de que pueda tener algún valor el ocuparse de «sensibilidades totales» —por ejemplo, del «carácter universal» de una época o de un artista— que no hayan sido controladas y convertidas en juicios precisamente articulados y demostrables, es decir, en una «experiencia» *(Erfahrung)* «conceptualmente» formada, en el sentido corriente del término. Con esto se ha dicho también cómo están las cosas en referencia a la «reproducción» histórica de los contenidos interiores *emocionales*, cuando éstos tienen relevancia histórica (causal). Que los «sentimientos» no sean definibles conceptualmente como un triángulo rectángulo o como los productos abstractos de las ciencias cuantitativas es la propiedad que los relaciona con todo aquello que es cualitativo. Todas las cualidades, se las «proyecte» sobre el mundo exterior como cualidades de las «cosas», se las «introyecte» dentro de nosotros como experiencias *(Erlebungen)* psíquicas, poseen necesariamente en sí un carácter de relativa «vaguedad». Lo que vale para los matices de la luz, para los tonos del sonido, para la graduación de los olores, vale también, y exactamente con el mismo sentido, para los «sentimientos valorativos» religiosos, éticos, estéticos: «Cada uno ve lo que lleva en el corazón». Por lo tanto, la interpretación de los procesos psíquicos —mientras que se trate sólo de esta circunstancia— opera con conceptos que no son, en principio, definibles de forma absolutamente unívoca, como tiene que ser, en general, en toda ciencia que no hace abstracción de lo cualitativo [180].

180 El que la psicología experimental pueda «medir» ciertas manifestaciones de los procesos psíquicos no cambia naturalmente nada. En efecto, no es correcto sostener que lo «psíquico» en cuanto tal es incomunicable (Münsterberg) —una propiedad de «experiencias» *(Erlebungen)* que precisamente por este motivo llamamos «místicas»—, sólo sucede que, como todo lo que es cualitativo, es comunicable únicamente con un relativo grado de precisión, y la medición, como en estadística el contar, comprende nada más que un tipo de expresión externa de lo psíquico, o mejor: nada más este tipo de expresión. La medición psicométrica no implica la instauración de la comunicabilidad *en general* (Münsterberg), sino, a lo sumo, un incremento de su determinación obtenido en cada caso mediante la cuan-

Cuando, en sus representaciones, el historiador se dirige a nuestra sensibilidad con medios sugestivamente eficaces, en otras palabras, cuando intenta suscitar en nosotros una «experiencia» *(Erlebnis)* que no puede ser articulada conceptualmente, o quiere realizar una rápida exposición de aspectos parciales de su objeto cuya determinación conceptual puede ser omitida sin que se produzca daño alguno para la concreta meta cognoscitiva: se trata, en principio, de un efecto de la inagotabilidad de la multiplicidad empíricamente dada, la cual hace que toda representación adquiera «validez» sólo como conclusión «relativa» de la investigación histórica. *O bien:* puede suceder que el intento de provocar en nosotros una experiencia puramente emocional *(reines Gefühlserlebnis)* pretenda servir de específico instrumento cognoscitivo: por ejemplo, a través del «poder en evidencia» el «carácter» de una época cultural o de una obra de arte. En este caso, el uso, por parte del historiador, de instrumentos sugestivamente eficaces puede tener un doble carácter lógico. Puede constituir el intento de representar una «*reproducción* en la experiencia» *(Nacherleben)* del «contenido» «espiritual» o «psíquico» —depende del modo de expresión del historiador— de la época, o de la personalidad, o de la

tificación de *una* forma de expresión del proceso «psíquicamente condicionado». Pero sería un mal para la ciencia si por este motivo no fuera posible clasificar y conceptualizar con suficiente precisión el material «psíquico» correspondiente al fin concreto de la investigación. La conceptualización, efectivamente, es repropuesta y constantemente utilizada por todas las ciencias cuantitativas. Con razón, a menudo se ha señalado, y justamente comprendido, el enorme significado del dinero en relación con que permitiría expresar los resultados de las valoraciones «subjetivas» de una forma material que puede ser «medida». Pero no ha de olvidarse que el «precio» no es en absoluto un fenómeno paralelo al experimento psicométrico, sobre todo que no es tanto la medida de una valoración «socio*psíquica*» de un «valor de uso» social, cuanto el producto de un compromiso entre intereses en lucha, que es alcanzado en condiciones históricas concretas y muy particulares. Sin embargo, él comparte con el experimento psicométrico la circunstancia de que *sólo* los esfuerzos que llegan a un tipo determinado de «expresión» se hacen «mensurables» con la medida de la formación social dada («poder adquisitivo», etc.).

concreta obra de arte considerada. En tal caso, en tanto que permanezca en el estadio de la «sensibilidad», implicará para el historiador y producirá en el lector, que con su ayuda «simpatiza», «sentimientos valorativos» *personales* que siempre son inevitablemente desarticulados, no habiendo garantía alguna de que se correspondan con las sensibilidades de las personas históricas con las que se está simpatizando [181]. Por eso, faltan también aquí normas verificables que permitan distinguir lo que es *causalmente* esencial de lo que no lo es. Así como una ciudad extranjera puede producirnos un «sentimiento de totalidad» absolutamente arbitrario —es decir: determinado por elementos que no son realmente esenciales, *causalmente,* para comprender el «estilo de vida» de sus habitantes, y producido en un plano puramente emocional por cosas como la disposición de las chimeneas, la forma de los tejados y similares—, del mismo modo, la experiencia *(Erfahrung)* indica, sin excepciones, para todas las «intuiciones» históricas no articuladas, que su valor científico como conocimientos disminuye en relación directa con su fascinación estética. En ciertas circunstancias dichas intuiciones *pueden* tener un valor «heurístico» significativo, pero en otras pueden obstaculizar el conocimiento objetivo, y ello justamente porque ofuscan la conciencia de que la «intuición» está constituida sólo por contenidos emocionales del observador y no por los de la «época» o el artista considerado. En este caso el carácter subjetivo del conocimiento se identifica con su falta de «validez», precisamente *porque* no ha sido articulado conceptualmente, y la «sensación de estar participando de sentimientos ajenos» *(Anempfindung)* se sustrae a toda demostración y a todo control. Compañero fre-

[181] Quien quiera, con un ejemplo, hacerse una idea de la peculiaridad de este modo de provocar la interpretación de la sensibilidad, en antítesis con respecto al análisis articulado conceptualmente, y por tanto empírico, puede confrontar, en el *Rembrandt* de Carl Neumann, la interpretación de «La ronda nocturna» con la de «El sacrificio de Manoah» —contribuciones increíblemente bellas a la interpretación de las obras de arte, pero sólo la primera, y no la segunda, de carácter completamente empírico.

cuente de la «intuición» histórica es el grave peligro de que el análisis causal de las conexiones sea omitido en beneficio de la investigación del «carácter común» que corresponde al «sentimiento de totalidad», y que este «carácter común» —ya que, entre tanto, la necesidad de una *fórmula* que produzca la «síntesis de la sensibilidad» ocupa el lugar de la exigencia de un análisis empírico— sea colocado en la «época» como una etiqueta. En esta forma, la interpretación subjetiva emocional no representa ni un conocimiento histórico empírico de conexiones reales (interpretación causal) *ni tampoco* aquello que de otro modo podría ser: *una interpretación referida a valores.* Pues éste es el otro sentido de la «experiencia inmediata» *(Erleben)* de un objeto histórico que, junto a la «imputación causal», puede ser incluido en la «categoría» de interpretación de la que nos estamos ocupando. Yo he discutido ya en otro lugar[182] sus relaciones lógicas con la historia, y aquí es suficiente establecer que, en este sentido, la «interpretación» de un objeto que sea valorable en términos estéticos, éticos, intelectuales, o bien según los más diversos puntos de vista valorativo-culturales, no es *parte constitutiva* (en sentido lógico) de una representación histórico-empírica —es decir, de una representación que impute las «individualidades históricas» concretas a causas concretas—, sino más bien —considerando el asunto desde el punto de vista de la historia— de la *formación* de la «individualidad» histórica. La interpretación del «Faust» o del «puritanismo» o de determinados contenidos de la «cultura griega» en *este* sentido, es una investigación sobre los «valores» que «nosotros» *podemos* encontrar «realizados» en estos objetos y sobre la «forma» siempre y sin excepciones individual en la que «nosotros» los encontramos «realizados», y en virtud de la cual aquellas «individualidades» se convierten en objeto de la «explicación» histórica: en consecuencia, se trata de una tarea histórico-*filosófica.* Ella es, *en efecto,* «subjetivante», en el sentido de que la «validez» de estos valores no puede ser nunca entendida en el mismo sentido que la validez de los «hechos» empíricos. Puesto que, en el sentido en que de ella hablamos aquí, no es interpretación de aquello que los participantes históricos en la producción del objeto «valorado» «sentían subjetivamente» —un conocimiento de este género, en la medida en que la interpretación es fin en sí misma, es sólo un eventual elemento auxiliar para mejorar la «comprensión» que tenemos del valor[183]—, sino interpretación de lo que nosotros «podemos» —o acaso también: «debemos»— encontrar de valor en el objeto. En este último caso ella misma se marca las metas de una disciplina normativa —como la estética— y «valora». En el primer caso, en cambio, desde un punto de vista lógico, ella se fundamenta sobre un *análisis* «dialéctico» de los valores y se limita a determinar únicamente las «posibles» relaciones del objeto con los valores. Pero es precisamente esta «relación» con los «valores» —y llegamos así a su función preeminente para nosotros— lo que constituye, al mismo tiempo, la única vía que conduce desde la total indeterminación de la «simpatía» a aquel tipo de determinación de la que es susceptible el conocimiento de los contenidos individuales y espirituales de la conciencia. Puesto que, contrariamente a cuanto sucede con los contenidos meramente «emocionales», nosotros designamos como «valor» aquello y sólo aquello que puede constituir el contenido de una toma de posición —es decir, de un «juicio» conscientemente articulado de forma positiva o negativa—, aquello que se dirige a nosotros reclamando una «validez». Su «validez» es «para» nosotros un «valor», y en cuanto tal es «por» nosotros aceptada, rechazada o bien convertida en objeto de los más diversos «*juicios* de valor». La «exigencia» de un «valor» ético o estético implica siempre y sin excepciones la emisión de un «*juicio* de valor». No podemos profundizar más en la naturaleza de estos «jui-

[182] *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* Januarheft, 1906. Por lo demás, nos remitimos también aquí a los argumentos de Rickert.

[183] En esta perspectiva tiene toda la razón Croce.

cios de valor»[184], pero, en cualquier caso, para nuestras consideraciones actuales debe establecerse lo siguiente: que es la *determinación del contenido* del juicio lo que saca al objeto, al cual está referido, de la esfera de lo simplemente «sentido». Es imposible establecer de forma unívoca si alguien ve el «rojo» de un determinado papel pintado «exactamente» igual a como lo veo yo y si este color tiene el mismo «matiz emocional» para él que para mí: la «percepción» permanece indeterminada en su comunicabilidad. Por otro lado, la pretensión de compartir un *juicio* ético o estético sobre un objeto no tendría ningún sentido si —a pesar de la acción recíproca de los componentes «emocionales» incomunicables— la «exigencia» contenida en el juicio no fuese «comprendida» de forma idéntica en sus principales puntos. La relación de lo individual con los «valores» posibles significa siempre el alejarse en cierta medida —aunque relativamente— de los «sentimientos» puramente intuitivos. Precisamente por esto —y volveremos así, en conclusión, de nuevo sobre algunos temas ya abordados—, la «interpretación» histórico-filosófica, en sus dos formas posibles —directamente valorativa (y por tanto metafísica) y exclusivamente analítica del valor— se pone abierta y continuamente al servicio de la «comprensión simpática» del historiador. Al respecto podemos remitirnos a las observaciones realizadas por Simmel[185], a pesar de que, sustantivamente, no son

184 Es un matiz psicológico de las observaciones antipsicologistas de Croce que él niegue la existencia de los «*juicios de valor*» en este sentido, aunque toda su construcción surge y cae con ellos.

185 Las afirmaciones de Simmel (pp. 52, 54 y 56) son también aquí de tipo psicológico-descriptivo, y por ello, desde mi punto de vista, a pesar de su agudeza poco común, no carecen completamente de excepciones. Es correcto decir 1. que una fuerte «subjetividad» por parte del historiador —su «personalidad»— *puede* mostrarse extraordinariamente útil para la «interpretación» causal de la acción histórica y de las individualidades históricas, a menudo incluso en aquellos casos en que *no* se conforman a tal «subjetividad», 2. que no ocasionalmente nuestra comprensión histórica de personalidades «fuertemente perfiladas» por un alto grado de «subjetividad» tiene una particular «evidencia» —*ambos* fenómenos dependen del papel que desempeña la referencia a *valores* en el dar forma cognitiva a las

inobjetables y su formulación no es siempre precisa, por lo que debe añadírseles a título suplementario lo siguiente: puesto que la «individualidad histórica» —también en el significado particular de «personalidad»— puede ser *lógicamente* sólo una «unidad» producida de modo artificial por una relación de *valor*, la «valoración» es el estadio *psicológico* de paso normal para la «comprensión intelectual». La explicación completa de los componentes históricamente relevantes del «desarrollo interior» de una «personalidad histórica» (por ejemplo, Goethe o Bismarck), o incluso sólo de su acción concreta en un contexto concreto históricamente relevante, puede ser lograda en realidad sólo a través de la confrontación de las *posibles «valoraciones»* de su comportamiento, de modo que superar este estadio psicológico transitorio, en la génesis de su conocimiento, tiene que ser una pretensión del historiador. Como en el ejemplo antes utilizado del oficial de patrulla, la interpretación causal es puesta al servicio de la «toma de posición» práctica, de modo que haga posible la «comprensión» noética de una orden que es-

individualidades—. Además, las intensivas «valoraciones» de un historiador poseedor de una personalidad «rica» y «particular» son un instrumento heurístico de primer rango para descubrir relaciones de valor no superficiales en los procesos históricos y en las personalidades, pero es precisamente esta capacidad del historiador de expresar *valoraciones* conceptualmente claras que llegan al conocimiento de las relaciones de valor lo que hace al caso, y no algún tipo de irracionalidad de su individualidad. Desde un punto de vista psicológico el «comprender» comienza como unidad indistinta de valoración e interpretación causal, pero a continuación, cuando se pasa a dar forma a la «individualidad histórica», la elaboración lógica pone en el lugar de la valoración la simple «referencia» teórica a los valores. Es grave también que Simmel piense (pp. 55, al final, y 56) que si bien el historiador está vinculado por el *material* es sin embargo «libre» para *dar forma* al todo del proceso histórico. En mi opinión, las cosas son al revés: el historiador es «libre» en la elección de los valores a seguir para determinar la selección y la constitución de la «individualidad histórica» a explicar (también aquí naturalmente, como siempre, en el sentido impersonal y puramente lógico de la palabra). Pero, procediendo al análisis, está estrictamente vinculado al principio de la imputación causal, y es «libre», en un cierto sentido, sólo en la elaboración de aquello que, desde un punto de vista lógico, es «accidental», es decir, en el dar forma al «material ilustrativo» puramente estético.

tá poco clara, así, en los casos ahora considerados, es, a la inversa, la «valoración» personal quien sirve de instrumento de la «comprensión», lo que aquí significa: de la interpretación causal de una acción ajena [186]. En *este* sentido, y sobre esta base, es correcto afirmar que una acentuada «individualidad» del historiador —y con ello nos referimos a las «valoraciones» precisamente definidas que le son propias— *puede* representar una ayuda muy eficaz para el nacimiento del conocimiento causal, así como, por otro lado, por el peso de sus efectos, estas «valoraciones» amenazan a cada paso con comprometer la «validez», en cuanto verdad empírica, de los resultados concretos [187].

Concluyendo esta discusión, necesariamente un poco monótona, de teorías tan diversas y variadas sobre la pretendida peculiaridad de las disciplinas «subjetivantes» y sobre el significado de esta peculiaridad para la historia, podemos decir que el resultado alcanzado consiste, únicamente, en la idea realmente trivial de que ni las cualidades «objetivas» de la «materia», ni las diferencias «ontológicas» de su «ser», ni tan siquiera el tipo de procedimiento *psicológico* mediante el cual se consigue un determinado conocimiento, deciden acerca de su sentido *lógico* y de los presupuestos de su «validez». El conocimiento *empírico,* tanto en el campo de la realidad «espiritual» como en el de la «naturaleza externa», tanto

[186] Las cosas son lógicamente del mismo modo también en aquellos casos en los que se realiza una valoración recurriendo a las categorías de «fin» y de «medio» —el ejemplo clásico de los historiadores es la historia militar—. El conocimiento, proporcionado por una teoría «estratégica», de que cierta maniobra de Moltke fue un «error», habiéndose equivocado él en la elección de los «medios» adecuados al «fin» que se quería proponer, tiene para la representación *histórica, únicamente,* el sentido de ayudarnos a conocer el *significado causal* que aquella decisión (teleológicamente «equivocada») ha tenido sobre el curso de los acontecimientos históricamente relevantes. De la teoría de la estrategia nosotros sacamos sólo el conocimiento de las posibilidades «objetivas» que son realizables según las diversas decisiones (También en este punto la representación de Bernheim es lógicamente muy poco clara.)

[187] Jacob Burckhardt es un ejemplo excelente para ambos aspectos de este proceso.

en el campo de los procesos «internos» como en el de los «externos» a nosotros, está siempre vinculado al instrumento de la «elaboración conceptual», y la esencia de un «concepto» es lógicamente la misma en ambos «campos». La peculiaridad *lógica* del conocimiento «histórico», en antítesis a la del conocimiento «científico-natural» *en sentido lógico,* no tiene nada que ver con la distinción entre lo «psíquico» y lo «físico», entre «personalidad» y «acción», por un lado, y «objeto natural» inanimado y «proceso mecánico natural», por el otro [188]. Y aún menos puede la «evidencia» de la «penetración simpática» en la «experiencia» *(Erlebung)* interior «consciente», real o potencial —una cualidad puramente fenomenológica de la «interpretación»—, ser identificada con una específica «certeza» empírica inherente a los procesos «interpretables». Porque y en cuanto que puede «significar» algo para nosotros, una «realidad» psíquica o física, o que incluya ambos aspectos, es plasmada como «individualidad histórica» —puesto que es determinable a través de una referencia a la «valoración» y al «significado», el comportamiento humano interpretable y «provisto de sentido» («acción») es comprendido específicamente por nuestro interés causal en la explicación «histórica» de una tal «individualidad»—; en fin: en tanto que esté orientada por «valoraciones» provistas de sentido y sea confrontable con ellas, la conducta humana puede ser «comprendida» de forma específicamente «evidente». La cuestión del particular papel que lo comprensible «interpretativamente» desempeña en la «historia» hace referencia, pues, a las diferencias relativas 1. a nuestro interés causal y 2. a la cualidad de la «evidencia» alcanzada de las conexiones causales individuales. Pero *no* se refiere a diferencias relativas a la causalidad o al significado y tipo de elaboración conceptual.

[188] Véase al respecto Rickert, *op. cit.* Sin embargo, el hecho de que él haya designado como elaboración conceptual «científico-natural» el trabajo que intenta establecer «leyes» ha tenido como consecuencia, en las polémicas de sus opositores, la confusión constante del concepto «operativo» de «ciencia natural» con el lógico.

LA INTERPRETACION «RACIONAL»

Ahora sólo nos resta dedicar algunas consideraciones a un determinado tipo de conocimiento «interpretativo»: la interpretación «racional» mediante las categorías de «fin» y de «medio».

Siempre que «comprendemos» la acción humana como determinada por «fines» conscientemente queridos y por un claro conocimiento de los «medios» nuestra comprensión alcanza, sin duda alguna, un grado específicamente elevado de «evidencia». Pero si nos preguntamos sobre qué se basa se nos revelará de inmediato que su fundamento está en el hecho de que la relación entre «medios» y «fines» es una relación racional, que es accesible de forma específica a una *consideración causal generalizante,* en el sentido de la «legalidad». No hay acción racional alguna sin una racionalización causal de aquellos aspectos de la realidad que son tomados en consideración en cuanto objetos y medios que pueden ser manipulados, es decir, independientemente de su encuadramiento en un complejo de *reglas* empíricas que indiquen qué efectos pueden ser *esperados* de un determinado comportamiento. En todo caso, es completamente errónea la afirmación según la cual, por este motivo, la «concepción teleológica» [189] de un proceso ha de ser enten-

[189] Sobre la relación entre «telos» y «causa» en las ciencias sociales prevalece a menudo, a partir del ingenioso trabajo de Stammler, que sin embargo contiene algunas conclusiones erróneas, una confusión increíble. Esta confusión se puede decir que ha alcanzado el culmen en los ensayos del Dr. Biermann: «W. Wundt und die Logik der Sozialwissenschaften», *Conrads Jahrbuch,* Januar, 1903; «Natur und Gesellschaft», *ibid.,* julio, 1903; y, finalmente, «Sozialwissenschaft, Geschichte und Naturwissenschaft», 1904, XXVIII, p. 552 y ss. Contra la objeción que se le dirige de ser sostenedor de una «concepción antinómica de teoría e historia», él «replica expresamente» que la objeción le parece «oscura y en principio injustificada». Es cierto que la oscuridad existe, pero sólo porque, desafortunadamente, la relación permanece totalmente oscura para el *autor,* pues de otro modo no podría apelar a investigadores como Rickert y Windelband, los cuales, por esta caución a ellos exigida, no dejarían de asombrarse. En cualquier caso, oscuridad aparte, la cosa se reduce a esto: también economistas muy respe-

dida como una «inversión» de la concepción causal [190]. Es cierto que sin la fe en la seguridad de las reglas empíricas no podría darse ninguna acción basada sobre una reflexión acerca de los medios necesarios en vista del resultado deseado y que, más aún, en conexión con ello, dado un fin unívoco la elección del medio no es siempre y necesariamente unívoca, como tampoco es siempre totalmente ambigua, sino, según las circunstancias, «determinada» por una selección entre una pluralidad de elementos diversos. La interpretación racional puede asumir, así, la forma de un juicio condicional de necesidad (esquema: dada la intención X, el actor *«tiene que»* elegir, para realizarla, en conformidad

tables han expresado a veces opiniones manifiestamente equivocadas acerca de los complejos problemas que se incluyen en aquella dicotomía. Y aún más grave es que el verdaderamente demasiado fervoroso «telos» del autor se trague también la antítesis más elemental: la que existe entre «ser» y «deber». Que después la «libertad de la voluntad», la «causalidad total» y la «legalidad del desarrollo» se articulen en variopintas combinaciones en la única antítesis que se pretende decisiva: «Telos» y «Causa», y, finalmente, se diga que tiene que haber un «principio de investigación» dado para poder superar el «individualismo» —cuando es precisamente la confusión de cuestiones de «método» y cuestiones de «programa» lo que ha envejecido de las anteriores controversias—, justamente todo ello hace augurar que la moda actual de embellecer cualquier primer trabajo con consideraciones teórico-cognoscitivas pueda superarse muy pronto. Las ideas bastante simples y desde luego no originales que el autor presenta en estos y en otros trabajos sobre las relaciones entre «Estado y economía» pueden ignorarse sin más. Es de esperar, además, que el autor, animado ciertamente por el más sincero entusiasmo con sus propios ideales, pueda en el futuro proponernos trabajos que sean legibles sin correr el riesgo de tropezar continuamente con errores lógicos, tan toscos como diletantes, hasta hacernos perder la paciencia. Sólo en este caso será posible una confrontación fructífera con sus ideales prácticos. Una discusión sobre los principios de Stammler —que en modo alguno es hecho responsable de los errores de Biermann— nos podría llegar demasiado lejos, y por tanto, no la emprenderemos aquí.

[190] De forma sorprendente, también Wundt *(Logik,* vol. I, p. 642) cae en este popular error. Dice: «Si en la apercepción *[a]* hacemos que la idea de nuestro movimiento preceda al cambio externo, entonces el movimiento nos aparece como causa del cambio. Si, en cambio, *[b]* hacemos que sea la idea del cambio externo quien preceda a la del movimiento del que se supone que el cambio es producto, entonces aparece el cambio como el fin

con las reglas conocidas del devenir, el medio Y, o bien uno de entre los medios Y, Y', Y'') y, por ello, confluir al mismo tiempo en la «valoración» teleológica de una acción empíricamente verificable (esquema: según las reglas conocidas del devenir, la elección del medio Y habría de garantizar, respecto a Y' o Y'', una mayor posibilidad de realizar este fin con un sacrificio menor, etc... Por tanto, sería lo más «adecuado al fin», o también, simplemente, el «adecuado al fin»). Puesto que esta valoración es de carácter puramente «técnico», es decir: sólo constata, con la ayuda de la experiencia *(Erfahrung),* la adecuación del «medio» respecto al fin de hecho requerido por el actor, a pesar de su carácter de «valora-

---

y el movimiento como el medio a través del cual el fin es alcanzado. En los estadios iniciales del desarrollo conceptual de la psicología, fin y causalidad nacen, por consiguiente, de *un mismo* [el subrayado es de Wundt] proceso». Sobre esto ha de decirse lo siguiente: está claro que las proposiciones arriba indicadas (por mí) con *a)* y *b)* no describen del todo el «mismo» proceso, sino cada una un *aspecto diferente* de un proceso que, siguiendo a Wundt, podríamos representar en sus principales rasgos con el siguiente esquema: 1) la «idea» de un cambio esperado (v) en el «mundo externo», unida a 2) la idea de un movimineto (m) capaz de realizarlo, después 3) el movimiento (m) y 4) un cambio (v') en el mundo externo causado por (m). *Sólo* las componentes 3) y 4): el movimiento externo y su consecuencia externa, están comprendidas en la proposición *a)* de Wundt; 1) y 2): la idea del resultado o al menos, para los materialistas coherentes, el correspondiente proceso cerebral, *están allí ausentes,* mientras permanece abierto el problema de saber si la proposición b) comprende sólo los elementos 1) y 2) ó bien los comprende en alguna oscura combinación con los elementos 3) y 4). Pero en *ninguno* de los dos casos la proposición *b)* contiene otra «versión» del *mismo* proceso, como la proposición *a),* dado que no es presupuesto por completo como obvio que el cambio (v'), *inducido* por el movimiento (m) como causa, haya de ser necesariamente *idéntico* al cambio (v) «esperado» del movimiento (m) en cuanto medio. Apenas el resultado «esperado» y el empíricamente «obtenido» difieren, aunque sea sólo parcialmente, todo el esquema de Wundt deja de funcionar. De cualquier modo, es precisamente la divergencia entre lo que es esperado y lo que es obtenido —la *no obtención* del fin— la que es constitutiva de la génesis psicológica del concepto de fin, cuya discusión mezcla Wundt aquí con la de su sentido lógico. No puedo ver cómo sería posible hacerse consciente del «fin» como categoría independiente si (v) y (v') fueran siempre coincidentes.

ción», no abandona en modo alguno el plano del análisis empírico de los datos. Y, sobre el plano del conocimiento de los acontecimientos reales, esta «valoración» racional opera *exclusivamente* como construcción conceptual típico-ideal: nosotros confrontamos la acción efectiva con aquella que, desde el punto de vista «teleológico» y según las reglas generales causales de la experiencia *(Erfahrung),* es racional, con el fin de establecer un motivo racional que puede haber guiado al actor y que nosotros intentamos descubrir, de forma que podamos presentar dicha acción como el medio adecuado para el fin que él «podría» haber perseguido —*o bien* con el fin de hacer comprensible la razón por la cual un motivo por nosotros conocido del actor, como consecuencia de la elección del medio, ha conducido a un resultado *distinto* del subjetivamente esperado—. Pero en ninguno de ambos casos llevamos a cabo un análisis «psicológico» de la «personalidad» con la ayuda de algún instrumento particular, sino que efectuamos un análisis de la *situación* «objetivamente» dada con la ayuda de nuestro saber nomológico. Por consiguiente, la «interpretación» se resuelve aquí en el saber general de que nosotros podemos actuar «conforme a fines», en otros términos: que podemos actuar sobre la base de un examen de las diversas «posibilidades» de desarrollo futuro que cada acción (u omisión) pensada como posible podría tener. Como consecuencia del significado eminentemente fáctico del actuar, en este sentido, «conscientemente finalista» en la realidad empírica, la racionalización «teleológica» puede ser empleada como medio constructivo para crear formaciones conceptuales que tienen un extraordinario valor heurístico para el análisis causal de las conexiones históricas. Por una parte, 1) estas formaciones conceptuales constructivas pueden tener un carácter puramente individual: *hipótesis* interpretativas de concretos contextos singulares —así, para seguir con un ejemplo ya mencionado, «construimos» la política de Federico Guillermo IV, condicionándola, por un lado, a ciertos fines presuntos a él imputables y, por otro, a la constelación de las «grandes potencias»—. De este modo, la formación conceptual sirve como instrumento para medir el grado de ra-

cionalidad de su política real y para reconocer, por un lado, los componentes racionales y, por otro (en relación con este fin), los elementos *no* racionales de la acción política *real*. De este modo, la interpretación históricamente válida es posibilitada por la valoración de la importancia causal de ambos elementos y por un encuadramiento válido de la personalidad de Federico Guillermo IV, como factor causal, en el contexto histórico. O bien —y esto es lo que aquí nos interesa— 2) pueden ser construcciones típico-ideales de carácter general, como las leyes de la ciencia económica abstracta que, a partir del presupuesto de una acción estrictamente racional, construye conceptualmente las consecuencias de ciertas situaciones económicas. Pero, en *todos* los casos, la relación que tales construcciones teleológicas racionales tienen con la realidad elaborada por las ciencias de la experiencia *(Erfahrungswissenschaften)* no es por supuesto la misma que hay entre «leyes naturales» y «constelación», sino que es solamente una relación con un concepto típico-ideal que sirve para facilitar la interpretación empíricamente válida: los hechos dados son comparados con una posibilidad de interpretación —con un *esquema interpretativo*—, que, *a este respecto,* desempeña un papel comparable al que desempeña en la biología la interpretación teleológica. Tampoco «inferimos» —como piensa Gottl— a través de la interpretación racional la «acción concreta», sino sólo conexiones «objetivamente» *posibles*. La evidencia teleológica no implica, ni siquiera en estas construcciones, un específico grado de validez empírica, sino que sólo hace posible, en cuanto construcción racional evidente, y siempre que esté correctamente construida, el conocimiento de los elementos *no* racionales de la acción económica real, que de este modo se hace comprensible para nosotros en su concreto desarrollo. Por eso, tales esquemas interpretativos no son *sólo* —como se ha dicho— «hipótesis» análogas a las «leyes» hipotéticas de las ciencias de la naturaleza. Ellas pueden *hacer las veces* de hipótesis cuando se realiza, con fines heurísticos, la interpretación de los procesos concretos. Pero, en antítesis respecto a las hipótesis de las ciencias naturales, el hecho de que en el caso concreto

ellas *no* contengan una interpretación válida puede dañar su valor cognoscitivo tan poco como, por ejemplo, la no validez empírica del espacio pseudoesférico puede dañar la «corrección» de su construcción. La interpretación efectuada con la ayuda de un esquema racional no era posible en *este* caso —puesto que los «fines» asumidos en el esquema, en esta ocasión, no existían como motivos—, lo que no excluye la posibilidad de su empleo en otras ocasiones. Una «ley de la naturaleza» hipotética que se revela definitivamente errónea en *una* ocasión se derrumba para siempre como hipótesis. En cambio, las construcciones típico-ideales de la ciencia económica no pretenden en modo alguno —si se entienden correctamente— valer *en general,* al contrario que las «leyes de la naturaleza», que *han de tener* esta pretensión si no quieren perder su significado. En fin, las llamadas leyes «empíricas» son reglas empíricamente válidas cuya *interpretación* causal es problemática, mientras que los esquemas teleológicos de la acción racional son interpretaciones en las que lo problemático es su *validez* empírica: desde un punto de vista lógico, pues, están polarmente opuestas. Pero tales esquemas son «construcciones conceptuales típico-ideales» [191], y su construcción es posible, única y exclusivamente, *porque* la aplicación de las categorías de «fin» y de «medio» a la realidad empírica exige su racionalización [192].

[191] Sobre este concepto véase mi ensayo publicado en el *Archiv für Sozialwiss.*, vol. XIX. Espero retomar pronto más detalladamente la discusión, que allí fue sólo esbozada y es, por tanto, quizá un poco ambigua.

[192] Por ello, es el colmo de los equívocos el ver en las construcciones de la teoría abstracta —por ejemplo, en la «ley de la utilidad marginal»— el resultado de interpretaciones «psicológicas» o, sin más, «psicoindividuales», o bien el intento de «fundar psicológicamente» el «valor económico». Las propiedades de estas construcciones, su valor heurístico y los límites de su validez empírica, se cifran precisamente en el hecho de que *no* contienen *ni un ápice* de «psicología», cualquiera que sea el sentido que se quiera dar a este término. Algunos representantes de la escuela que ha operado con estos esquemas, a decir verdad, han compartido tal error, en cuanto que en algunas ocasiones han apelado a analogías con el «umbral de estímulo», con el que estas construcciones racionales, posibles sólo sobre el fondo de un pensamiento económico monetario, no tienen nada en común fuera de ciertas formas exteriores. Véase *supra* pp. 169-170, nota 180.

EL DOBLE ASPECTO DE LA CATEGORIA DE CAUSALIDAD Y LA RELACION ENTRE IRRACIONALIDAD E INDETERMINISMO

Ahora podemos intentar, para encaminarnos hacia las conclusiones, clarificar la afirmación según la cual la «personalidad» y la «acción» libre son específica y empíricamente irracionales.

Cuanto más «libremente», es decir, cuanto más sobre la base de «*consideraciones* propias», no influenciadas por constricciones «externas» o por «estados emotivos» incontrolados, toma una «decisión» el actor, tanto mejor puede ser encuadrada, *ceteris paribus,* dentro de las categorías de «fin» y de «medio», y por ello tanto más precisamente puede conseguirse su análisis racional y, dado el caso, su ordenación en un esquema de acción racional, con lo que, consecuentemente, tanto mayor será el papel a desempeñar por el saber nomológico —sea del actor, sea del observador— y tanto más «determinado» estará el actor respecto a los «medios». Y no sólo esto. Cuanto más «libre», en el sentido aquí planteado, es la «acción», es decir, cuanto menor es su carácter de simple «devenir natural», tanto más relevante será el papel de aquel concepto de «personalidad» que encuentra su «esencia» en la invariabilidad de sus relaciones interiores con los «valores» y los «significados» últimos de la vida, los cuales inciden en los fines últimos de la acción convirtiéndola en una acción teleológica racional. Y con ello, tanto menor se hace la razón de ser de aquella visión romántico-naturalista de la idea de «personalidad», la cual, contrariamente, busca la auténtica sacralidad de lo personal en el oscuro e indistinto «subsuelo» vegetativo de la vida personal, esto es, en aquella «irracionalidad» que descansa sobre el entrecruzamiento de una infinidad de condiciones psicofísicas en el desarrollo del temperamento y de la sensibilidad, que la «persona» *comparte* con el animal. Es este romanticismo, efectivamente, lo que está detrás de aquel «enigma de la personalidad» de que habla a veces Treitschke y, con mayor frecuencia, también algún otro que, donde es posible, intenta ver la «libertad de la voluntad» en estos ámbitos de la naturaleza. Pero su carácter absurdo es tangible ya en la experiencia inmediata *(unmittelbares Erleben):* son precisamente los elementos irracionales de nuestra acción quienes nos hacen «sentirnos» determinados o (a veces) simplemente «necesitados» de un modo que no es «inmanente» a nuestra «voluntad». Para la «interpretación» del historiador la «personalidad» no es un «enigma», sino que es, por el contrario, lo único «comprensible» interpretativamente que hay en general, y la acción y el comportamiento humanos no son en ningún caso, ni siquiera allí donde se agota la posibilidad de una interpretación racional, más «irracionales» —en el sentido de «incalculables» o de inaccesibles a la imputación causal— de cuanto lo sea *cualquier proceso individual* como tal. Por el contrario, allí donde la «interpretación» racional es posible, ellos se alejan decididamente de la irracionalidad del mundo puramente «natural». La impresión de que existe una irracionalidad totalmente específica de lo «personal» tiene su origen en el hecho de que el historiador mide las acciones de sus héroes y las situaciones que de ellas se derivan con el rasero de una acción teleológica *racional,* en lugar de confrontarlas —si se quisiera comparar lo comparable— con el desarrollo de los procesos individuales de la «naturaleza muerta». Pero el concepto de «libertad de la voluntad» no debería ser relacionado en modo alguno con el de irracionalidad. Precisamente el actor empíricamente «libre» —es decir, el que actúa sobre la base de *consideraciones* propias— está teleológicamente vinculado por los medios que le son necesarios para alcanzar sus fines, y estos medios son reconocibles en distinta medida, según la situación objetiva. De hecho, la «libertad de la voluntad» es de poca ayuda para el empresario que lucha con la competencia o para el agente de cambio que actúa en la bolsa. Ambos deben elegir entre la ruina económica y la observancia de máximas del comportamiento económico muy precisas. Si no se atienen a ellas, con su manifiesto perjuicio, habremos de considerar, para explicar cómo ha sucedido esto —junto a otras posibles hipótesis—,

el hecho de que estaban *privados* de su «libre voluntad». Justamente las «leyes» de la teoría económica, como por lo demás todas las interpretaciones puramente racionales de un concreto proceso histórico, *presuponen* necesariamente la presencia de la «libertad de la voluntad», cualquiera que sea, de entre los posibles, el sentido que se le dé a la palabra.

Por el contrario, si se quiere concebir en otro sentido que no sea el de la acción racional con arreglo a fines, el «problema» de la «libertad de la voluntad», en todas las demás formas que puede dicho concepto asumir, rebasa los límites de la historia y pierde todo significado en sí.

La investigación «interpretativa» según motivos del historiador es una imputación *causal* en el mismo y exacto sentido *lógico* en que lo es la interpretación causal de cualquier proceso individual de la naturaleza, dado que su fin, al igual que sucede en las investigaciones referentes a los procesos complejos de la naturaleza si sus componentes individuales se convierten en importantes, es la individuación de un motivo «suficiente» (al menos como hipótesis). Si no se quiere ser una víctima del emanantismo antropológico, la investigación no puede hacer del conocimiento del así-*tiene-que*-ser (en el sentido de una ley de la naturaleza) su propio fin cognoscitivo, puesto que lo *concreto* del hombre, como lo de lo no humano («viviente» o «inanimado»), aunque lo consideremos un fragmento, de algún modo limitado, del devenir cósmico total, no «entra» nunca en su totalidad dentro de un conocimiento exclusivamente «nomológico» —porque siempre hay (y no solamente en la esfera de lo «personal») una multiplicidad infinitamente intensiva, de la cual, desde el punto de vista lógico de las conexiones histórico-casuales, la ciencia sólo puede tomar en consideración los componentes constatables como «dados».

La forma de emplear la categoría de causalidad por cada disciplina es diversa en cada caso, y en cierto sentido —bien puede admitirse— cambia también su mismo contenido, hasta el punto que, cuando la aplicación del principio de causalidad es llevada hasta sus más extremas consecuencias, bien

uno u otro de sus componentes pierde su propio sentido [193]. Su sentido más auténtico, y por así decir «primitivo», contiene dos elementos: por una parte, la idea de «efecto» como nexo, por así decir, dinámico entre fenómenos cualitativamente diversos y, por la otra, la idea de la dependencia de *«reglas»*. El «efecto», como contenido objetivo de la categoría de causalidad, y por ello el concepto de «causa», pierde su propio sentido, hasta el punto de desaparecer, siempre que en el curso del proceso de la abstracción cuantificante se asume la ecuación matemática como expresión de relaciones causales puramente espaciales. El único significado que puede conservar aquí la categoría de causalidad es el de regla de las secuencias temporales del movimiento, y esto sólo en el sentido en que vale como expresión de algo que, según su propia esencia, es eternamente *igual*. Por el contrario, la idea de *«regla»* desaparece de la categoría de causalidad apenas se reflexione sobre la absoluta excepcionalidad cualitativa del proceso universal que se desarrolla en el tiempo y sobre la unicidad cualitativa de todo fenómeno espacio-temporal. El concepto de *regla* causal, considerado

[193] Sobre estos problemas véase O. Ritschl, *Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften*, Bonner Universitätsprogramm de 1901. Sin embargo, no se puede estar de acuerdo con Ritschl cuando, siguiendo los pasos de Münsterberg en *Gründzüge der Psychologie*, identifica los límites de la consideración *científica*, y especialmente de la aplicabilidad del principio de casualidad, allí donde el fin de la investigación es la «reproducción inteligible en la experiencia» *(verständnisvolles Nacherleben)* de un proceso. Correcto es sólo que ningún tipo de consideración causal es nunca equivalente a la «experiencia inmediata» *(Erleben)*. No nos es posible investigar aquí el significado que tal circunstancia podría adquirir para las aserciones metafísicas. En cualquier caso, la falta de *equivalencia* vale también para toda «comprensión» articulada de cadenas de motivaciones, y no hay ningún motivo para que los principios de la consideración causal se deban detener ante los límites de la motivación «inteligible». La imputación de los procesos «inteligibles» en el plano *lógico* se realiza según los mismos principios fundamentales de la imputación de los acontecimientos naturales. En el principio de casualidad, sobre el plano empírico, hay sólo un defecto: que aparece cuando la *ecuación* causal deja de ser el fin posible o ideal del trabajo científico.

desde el punto de vista de un desarrollo en su totalidad o parcialidad cósmicas absolutamente único, pierde su sentido, tal y como le ocurre, en una ecuación causal, al concepto de *efecto* causal, y, si queremos reservar algún sentido para la categoría de causalidad en aquella infinidad del devenir concreto que es incontenible en un conocimiento, *sólo* nos queda la idea de algo que «es provocado», esto es, de que aquello que es totalmente «nuevo», en cada diferente momento temporal, «tiene que «haberse originado en el «pasado» así y no de otro modo —lo que en el fondo no significa nada más que ello «se ha formado» así y no de otro modo en su «ahora», en su absoluta unicidad y, sin embargo, en un continuo devenir.

Aquellas disciplinas que trabajan con la categoría de causalidad y elaboran las *cualidades* de la realidad, y a las cuales pertenecen tanto la historia como todas las demás «ciencias de la cultura», adoptan invariablemente esta categoría en toda su extensión: ellas consideran los estados y cambios de la realidad como «causados» y «causantes», y buscan, en parte, el individuar con la abstracción, en los contextos concretos, las «reglas» de la «causación» y, en parte, el «explicar» las conexiones «causales» mediante una referencia a «reglas». Pero qué papel desempeñe allí la formulación de «reglas» y qué forma lógica asuman dichas «reglas» cuando son formuladas es un problema que depende de la específica meta cognoscitiva. Su formulación en forma de juicios causales de *necesidad,* sin embargo, no es su meta exclusiva; la imposibilidad de la forma apodíctica no se limita en absoluto a las «ciencias del espíritu». En la historia particularmente, la forma de la explicación causal depende de su postulado de la «interpretación» comprensible. Ciertamente, también ella quiere y debe trabajar con conceptos bastante precisos y se esfuerza por alcanzar, en la imputación causal, el máximo grado de univocidad que su material documental le permite. En cualquier caso, la interpretación histórica no recurre a nuestra habilidad para ordenar los «hechos» como ejemplares dentro de conceptos de género y fórmulas generales, sino que, más bien, cuenta con nuestra familiaridad respecto a una tarea que hemos de afrontar cotidianamente: la «comprensión» de la acción humana individual por sus motivos. Sin lugar a dudas, las «interpretaciones» hipotéticas que nos proporciona nuestra «comprensión» simpática las verificamos con la ayuda de la «experiencia» *(Erfahrung).* Pero ya en el ejemplo de la caída del bloque de piedra hemos visto cómo la construcción de juicios de *necesidad,* en cuanto fin exclusivo de la imputación causal de una multiplicidad individual de datos, es realizable sólo para componentes parciales y abstractos. Lo mismo sucede en la historia: ella puede sólo establecer que existe una determinada conexión «causal» y hacerla «inteligible» por referencia a reglas del devenir. La historia, para la cual la estricta «necesidad» del devenir histórico concreto no sólo es un ideal, sino un postulado nunca realmente alcanzable, tampoco puede derivar, en sentido opuesto, de la irracionalidad de aquel devenir individual parcialmente cósmico, ningún concepto indeterminista de «libertad» específicamente relevante para su conocimiento. La «libertad de la voluntad, especialmente, es algo transcendente para la historia, y carece de sentido pensar que pueda ser el fundamento de su trabajo. Puesta en negativo, la cosa se sitúa en los siguientes términos: para la historia *ambas* ideas se encuentran más allá de toda experiencia» *(Erfahrung)* que ella pueda verificar, y a ninguna le es permitido de hecho ejercer influencia alguna sobre su trabajo práctico.

Por tanto, cuando, en las discusiones metodológicas, nos encontramos, y no raramente, con la afirmación de que «también» el hombre, en su acción (objetiva), «estaría» sometido «siempre al *mismo* nexo causal» (por tanto: legal)[194], nos hallamos frente a una *protestatio fidei,* no fundada sobre la praxis científica y mal formulada, en beneficio del determinismo metafísico, de la cual el historiador no puede obtener ninguna consecuencia para su empresa práctica. Por la misma razón, si el historiador, por motivos religiosos u otros cual-

[194] Así, por ejemplo, el mismo Schmoller en su recensión a Knies citada anteriormente.

quiera que vayan más allá de la experiencia *(Erfahrung)*, rechaza una tal fe metafísica en el «determinismo» —sea cual fuere el sentido en el que se entienda este término—, esto es algo, en principio o en términos de experiencia *(Erfahrung)*, completamente irrelevante, desde el momento en que él, en su práctica, se atenga al principio de la interpretación de la acción humana sobre la base de «motivos» inteligibles y, en principio y sin excepciones, sujetos a la verificación de la *experiencia*. Pero: la fe en que, en cualquier ámbito del saber, los postulados deterministas pueden incluir el postulado *metodológico* de la definición de conceptos de género y de «leyes» como fin exclusivo no es un error más grave [195] que la correspondiente suposición del signo opuesto: que cualquier fe metafísica en la «libertad de la voluntad» excluye la aplicabilidad de conceptos de género y de «reglas» al comportamiento humano, y que la «libertad de la voluntad» humana está unida a una específica «incalculabilidad» o, más en general, a cualquier especie de irracionalidad «objetiva» de la acción humana. Como hemos visto, se trata justamente de lo contrario.

EL CONCEPTO DE INDIVIDUO EN KNIES. EMANANTISMO ANTROPOLOGICO

Tras esta larga digresión en el área de las problemáticas modernas, no nos queda más que retornar a Knies y clarificar, antes de nada, cuál es la base filosófica de su concepto de «libertad» y qué consecuencias tiene para la lógica y la metodología de la ciencia económica. Inmediatamente se pone de relieve que —y en qué sentido— está influido por aquella teoría «orgánica» del derecho natural, utilizada también en historia, que penetró en Alemania, sobre todo bajo la influencia ejercida por la escuela histórica del derecho, en todos los campos de la investigación sobre la cultura humana. Será oportuno empezar preguntándonos cuál es el «concepto de personalidad» que, en la obra de Knies, se combina con su idea de «libertad». Así se verá que la libertad no es pensada por Knies como la «ausencia de causas», sino como la emanación de la acción de la *sustancia* necesariamente individual de la personalidad, y que la irracionalidad de la acción, en virtud del carácter sustancial atribuido a la personalidad, confluye de nuevo en el ámbito de lo racional.

Para Knies, la esencia de la «personalidad» se cifra, ante todo, en que es una «unidad». Pero, en sus manos, esta «unidad» se transforma inmediatamente en una idea de «*homogeneidad*» *(Einheitlichkeit)* que, pensada de forma orgánico-naturalista, es concebida como «no-contradictoriedad» interna «objetiva» y, por tanto, en último término, *racional* [196]. El hombre es una esencia orgánica y por ello comparte con todos los organismos el «impulso primordial» hacia la «autoconservación» y el «perfeccionamiento». Según Knies, este «impulso», cuando toma la forma de «amor propio», es completamente «normal» y, *por tanto*, «moral», además de no estar, en modo alguno, en antítesis ni con respecto al «amor al prójimo» ni con respecto al «sentido de la colectividad»; sólo cuando «degenera» en «egoísmo» se convierte en «anormal», y ello porque se pone, precisamente, en contradicción con los «instintos» sociales (p.

[195] En efecto, también si el «material» de un concreto contexto histórico consistiera sólo de procesos condicionados por la historia, la hipnosis o la paranoia —que nosotros valoramos como «naturaleza» porque no son interpretables—, permanecería idéntico el principio de elaboración histórica de los conceptos: también entonces el «significado» establecido por la relación de valor y adscrito a la constelación individual de aquellos procesos en relación con el «ambiente» igualmente individual sería sólo el punto de partida de la elaboración científica, mientras que el conocimiento de las conexiones individuales sería el fin y la imputación causal individual sería el medio. También Taine, que en ocasiones hace concesiones a tales argumentos, sigue siendo en esto un «historiador».

[196] Teóricamente —pero desde luego de forma muy inadecuada— Knies formula así su punto de partida: «Vida individual y ausencia de un punto central es una contradicción patente; allí donde se la observa es sólo aparente» (p. 247).

161). En el hombre normal, por otro lado, ambas categorías de «instinto» son sólo «aspectos» diversos de una única y unitaria tendencia hacia la perfección (p. 165), y se encuentran indiferenciados, en la unidad de la personalidad, junto a aquel «sentido de la equidad y de la justicia» que Knies señala incidentalmente (p. 165) como «tercer instinto económico fundamental» —debería decir: «económicamente relevante»—. En vez de la generalidad constructiva de determinados «instintos» concretos, particularmente del «interés individual» de la vieja ciencia económica, y en el lugar del dualismo ético de los instintos, condicionado religiosamente, que Roscher construyó antes, en Knies encontramos una homogeneidad constructiva del individuo concreto que, en el «progresivo desarrollo cultural», no hace más frecuente la «unilateral formación» del «interés personal», sino —y esto sucede, según Knies, en el siglo XIX en antítesis con el XVIII— cada vez más rara. Tras haber discutido el gran desarrollo de las obras de caridad en la edad moderna, continúa con la siguiente cuestión: «Y si en una actividad tal reconocemos solamente la donación de bienes, lo que, por tanto, contradice el interés personal en el consumo, ¿no hay aquí ya una contradicción psicológica en sí irresoluble con el pensamiento contrario, según el cual en el curso de la producción las masas, en vista de que se esfuerzan por la adquisición de bienes, quieren satisfacer sólo su propio egoísmo e interés, desentendiéndose del bien de los otros y del común? (pp. 164-5) [197]. Sin embargo, la experiencia *(Erfahrung)* de quienes conocen el tipo de empresario aparecido en la época heroica del capitalismo, bien a través de la historia, o bien observando a sus modernos descendientes, es diametralmente opuesta, y muchos poderes

[197] De forma análoga, respecto al carácter racional de esta construcción, de modo aún más claro: «El amor propio del hombre no contiene en su concepto (!) ninguna contradicción en relación con el amor por la familia, el prójimo, la patria. El egoísmo, en cambio, produce esta contradicción, ya que contiene dentro de sí un elemento privativo y puramente negativo, no compatible con el amor hacia todo lo que no corresponde al yo del individuo» (pp. 160-1).

culturales, como el puritanismo, llevan consigo aquella impronta que, según Knies, es «psicológicamente» contradictoria. Como ya muestra la apelación, citada en la nota 40, al «concepto» de «amor propio»: el individuo no puede ser un «hombre con sus contradicciones», sino que ha de ser como un «libro de estilo alambicado», porque de otro modo no satisfaría el postulado de la no-contradictoriedad interior.

De este concepto de «homogeneidad» psicológica del individuo se desprende, según Knies, el postulado metodológico de su *indivisibilidad* científica. El intento de «descomponer» al hombre en diferentes «instintos» es, según él, un error fundamental del método precedente (clásico) [198]. Podría creerse que, con esta última afirmación, Knies quería declarar la guerra a la concepción —Mandeville y Helvetius serían sus principales valedores— que piensa tener que derivar las proposiciones de la ciencia económica de una hipotética vida instintiva del hombre y que, por ello, dado que el «instinto» considerado decisivo, el «interés personal», adquiere un determinado signo *ético,* confunde irremediablemente teoría y teodicea, representación y juicio, en una mezcolanza que perdura hasta nuestros días. Y, en efecto, Knies se aproxima mucho, al menos en un punto, a una correcta concepción de los fundamentos de las «leyes» económicas: «Desde el principio», se lee en una frase formulada de modo poco claro y dirigida contra la construcción roscheriana del «instinto» (p. 246), «con la referencia a las "manifestaciones del interés personal" se evita (scilicet: Rau y Roscher) la distinción entre el "principio de rentabilidad" en la *gestión de la administración doméstica —objetivada—* y el instinto interior del sujeto humano hacia el interés per-

[198] «El químico puede separar el cuerpo "puro" y "elemental" de los compuestos en los cuales se presenta, y analizarlo después en cuanto separable de por sí. Este cuerpo elemental es realmente existente y activo en el compuesto como tal. El alma del hombre, por el contrario, es unitaria, no descomponible en partes, y el alma del "hombre con una vocación social natural", con un instinto que sea de por sí separable y hecho independiente del interés puramente personal, es un supuesto teóricamente inadmisible», etc. (p. 505).

sonal y el egoísmo». Como puede verse, estamos muy próximos a reconocer que las «leyes» económicas son esquemas de acción racional no deducidos mediante un análisis psicológico del individuo, sino mediante la reproducción típico-ideal del mecanismo concurrencial de los precios y a partir de una *situación objetiva* elaborada en la teoría, la cual, cuando se manifiesta claramente, deja al individuo implicado en la situación de mercado una elección sólo entre dos alternativas: la adaptación «teleológica» al «mercado» o el fracaso económico. Knies, en cambio, no saca ninguna consecuencia metodológica de este conocimiento que esporádicamente aparece en las páginas de su obra: como la afirmación antes citada demuestra, y como tendremos ocasión aún de ver, en última instancia permanece inconmovible en su fe de que, para entender el comportamiento de un fabricante que normalmente compra a bajo precio la materia prima para vender a un precio alto sus productos, es preciso nada menos que un análisis de la acción humana empírica global y, en general, de los impulsos psicológicos. Su rechazo de la «divisibilidad del individuo» tiene, más bien, otro sentido: «Puesto que (...) las propiedades particulares de un *hombre aislado,* como las de *todo un pueblo,* proceden de una fuente unitaria, el conjunto de los fenómenos de la actividad humana remite a una totalidad y, precisamente por ello, están en una recíproca interacción, de manera que ni los impulsos de la actividad económica, ni los hechos y fenómenos económicos pueden manifestar su propio carácter y su propia naturaleza completa mientras son examinados aisladamente» (p. 244). Esta frase muestra, antes de nada, que Knies —que en este punto piensa igual que Roscher— aplica en principio su propia teoría «orgánica» de la naturaleza del individuo también al «pueblo». Pero lo que ha de entenderse por «pueblo» él no estima necesario explicarlo: a primera vista parece ser un objeto unívocamente dado en la experiencia común *(gemeine Erfahrung)*[199], y en algunas ocasiones parece ser expresa-

[199] «Existen objetos para cuya determinación conceptual todos los elementos necesarios son continuamente proporcionados por la experiencia general de la vida *(allgemeine Lebenserfahrung),* de manera que se los puede recobrar siempre con el simple referirlos. Existen otros, en cambio, cuya determinación es, para ciertos aspectos, sólo una cuestión convencional, que adquiere validez generalmente sólo a partir de ciertos presupuestos. A los primeros pertenece el concepto de pueblo, a los segundos el de economía» (p. 125).

mente identificado (p. 490) con la comunidad organizada *estatalmente.* Esta comunidad, desde su punto de vista, no sólo es, obviamente, algo distinto a una «suma de individuos». Para él esta circunstancia resulta únicamente del principio muy genérico de que invariable y necesariamente —como dice en la p. 109— «una consonancia análoga» (es decir, análoga a la consonancia entre las manifestaciones vitales de la «personalidad») «emana también de las manifestaciones vitales del conjunto de un pueblo». Puesto que: «como desde un núcleo *unitario,* el ser histórico de un pueblo abarca las diversas esferas de la vida». Que, después, por esta «homogeneidad» haya de entenderse algo más que las influencias recíprocas, puramente jurídicas e históricamente maduradas en los diversos ámbitos de la vida, y condicionadas por un destino, por tradiciones y por bienes culturales comunes, que antes bien y al contrario, la «homogeneidad» represente para Knies el *prius* del que emana la cultura del pueblo, no es solamente el resultado del paralelismo antes citado, y al que recurre más veces, entre la «totalidad» en el individuo y en el pueblo, sino también de otras muchas afirmaciones. Dicha «totalidad» significa también en el pueblo, particularmente, la *dependencia psicológica unitaria* de todas sus manifestaciones culturales: para Knies también el «pueblo» es portador de «fuerzas instintivas» unitarias. Los fenómenos culturales particulares que se desarrollan históricamente y que son empíricamente verificables no son componentes del «carácter total», sino que es el «carácter total» quien constituye el fundamento *real* de los fenómenos culturales particulares: este carácter no es algo compuesto, sino aquello que de unitario se manifiesta en lo singular; sólo el

«cuerpo» del organismo pueblo [200] es un compuesto —en antítesis con los organismos naturales—. Los aspectos particulares de su cultura no están, por ello, completamente separados ni existen para sí, sino que, al contrario, se entienden a partir de su carácter unitario total. Su fundirse en una «unidad», pues, no es algo que esté determinado eventualmente por procesos de mutua «asimilación» y «adaptación», como queramos llamar a las recíprocas influencias entre todas las «partes» que están condicionadas por el nexo universal del devenir, sino que, al contrario: el «carácter del pueblo», en sí necesariamente unitario y carente de contradicciones, «se esfuerza» continua e inevitablemente por establecer, en cualquier circunstancia, una condición de *homogeneidad* en y entre *todas* las esferas de la vida del pueblo mismo [201].

[200] Sobre esto véase la p. 164 de la 2.ª ed.: «No sólo estamos autorizados, sino, en realidad, obligados a concebir la economía, con su estructura social y su ordenamiento jurídico estatal, como una formación orgánica. Sólo que en este caso se trata de un organismo de orden superior, cuya esencia particular está condicionada por no ser un organismo individual natural, como los organismos vegetales o animales, sino un «cuerpo compuesto», un organismo colectivo surgido como producto cultural cuyos elementos, dotados para un único proceso vital, son a su vez organismos individuales, provistos de las actitudes necesarias para la conservación de la especie».

[201] Las siguientes citas lo ilustrarán con claridad: «Aunque al pasar el tiempo la fuerza del desarrollo procure extenderse al principio en algunos ámbitos concretos, el avance siempre tenderá a expandirse hacia el todo y a procurar que haya una homogeneidad entre todas las partes» (p. 114). En igual sentido sigue, p. 115: «Del mismo modo que los conocimientos de la situación económica nacional de un tiempo generalmente sólo se alcanzan cuando ésta se ha comprendido en su conexión con las manifestaciones generales de la vida histórica del pueblo, así, particularmente también dentro de la economía, se podrá reconocer el significado histórico de una concreta forma de desarrollo sólo comprendiendo la correlación que aparece entre las *formas análogas* de todo el resto». «No se trata simplemente de que todas las partes específicas de la economía estén en una conexión que es indicativa tanto de la composición y el carácter de la economía total *como de su explicación*, sino que también el todo, a su vez, mantiene una relación indisoluble con la vida total del pueblo. Esta relación se indicará cada vez que la cuestión de las causas de las que proceden las situaciones económicas se plantee, y a la inversa, cuando se busque probar los efectos de estas últimas, se tendrá que penetrar en los fenómenos de las restantes esferas de la vida» (p. 111). «Así, la totalidad del carácter general que se manifiesta en las diversas esferas de los fenómenos es conservada; todas las formas de la vida exterior se representan como productos de impulsos *unitarios* que buscan por todas partes adquirir validez y cuyos desarrollos permiten el cambio de tales formas, que intentan moverse en una dirección determinada» (*ibid.*). Y finalmente: «Conformaciones nuevas, como resultados de un desarrollo avanzado en la vida general de un pueblo, pueden constituirse en concretos ámbitos primero en una estructura más clara y con un carácter más pronunciado, pero esta existencia parcial es sólo el *fenómeno* del gradual devenir que se produce en una serie de transformaciones no sólo contemporáneas, sino también sucesivas y que comprenden toda la vida» (p. 110).

Knies no intenta analizar la naturaleza de este oscuro poder, pensado en analogía a la «fuerza vital» del vitalismo: como el «horizonte» de Roscher, es el agente último con el que se topa el análisis de los fenómenos históricos. Así pues, al igual que en los individuos, aquello que conforma su «personalidad», su «carácter», tiene el carácter de «sustancia» —éste es el sentido de la teoría de la personalidad de Knies—, también aquí, en plena concordancia con el espíritu del romanticismo, es transmitido al «alma del pueblo» lo que es un pálido reflejo de la piadosa fe de Roscher en que el «alma» de los individuos, como la de los pueblos, procede directamente de las manos de Dios.

Y por encima de los «organismos» de los diversos pueblos está, finalmente, la conexión orgánica más elevada: la de la humanidad. Pero el desarrollo de la humanidad, debido a que es una conexión «orgánica», no puede representar una reunión y sucesión de pueblos cuyo desarrollo forme, en las relaciones históricamente relevantes, un ciclo —lo que constituiría más bien una colección y una secuencia «inorgánica» de esencias genéricas—, sino que es concebido como un desarrollo total en el que cada pueblo desempeña el papel que le es históricamente asignado, *y con ello un papel individual.* Es precisamente en esta concepción histórico-filosófica, siempre tácitamente sobreentendida en el libro de Knies, donde está la ruptura decisiva con el universo conceptual de Roscher. Esto implica que, en última instancia, la ciencia no debe

considerar a los individuos, así como tampoco a los pueblos, como «esencias genéricas» en sus cualidades generalmente iguales, sino que, precisamente en cuanto «individuos», ha de considerarlos según su significado —para decirlo desde el punto de vista de la concepción orgánica— «funcional», y veremos cómo esta concepción se expresa de forma realmente clara en la metodología de Knies.

Pero el carácter metafísico o, en términos lógicos, *emanantista* de los presupuestos de Knies: la concepción de la «unidad» del individuo como una «fuerza» real que opera, por así decir, biológicamente, en cuanto que no quiera transformarse en un misticismo antropológicamente revestido, pone necesariamente en cuestión las consecuencias racionalistas que el panlogismo hegeliano ha dejado como herencia a sus propios epígonos. A éstos pertenece, sobre todo, la fusión, típica de un estadio de decadencia de la lógica emanantista, de colectividad *real* y *concepto* de género. Hay, dice Knies (p. 345), «que constatar que en la vida y en la actividad del hombre existe algo eterno e inmutable, puesto que ningún individuo podría *pertenecer al género* si no estuviera *unido a la totalidad común* junto a todos los otros individuos, y que este elemento eterno e inmutable se manifiesta también en la comunidad, porque ésta tiene en su base las propiedades particulares de los individuos». Como se ve: conexión «general» y concepto «general», pertenencia real al género y subsunción bajo el concepto de género, se solapan aquí. Al haber concebido la «unidad» de la totalidad real como «no-contradictoriedad» conceptual, ahora la conexión real de la humanidad y de su desarrollo se convierte en la «igualdad» conceptual de los individuos que la constituyen. A esto se añade: la identificación de «casualidad» y «legalidad», que es también hija legítima de la dialéctica panlogista del desarrollo y sólo puede aplicarse con coherencia en su interior: «Quien ve en la teoría económica una ciencia no alimentará ninguna duda sobre el hecho de que ella se ocupa de las leyes de los fenómenos. La ciencia, por lo demás, se distingue del simple saber en que, si este último es conocimiento de hechos y fenómenos, ella quiere conocer las conexiones causales entre los fenómenos y las causas que las han generado, y se propone establecer las *leyes* de aquellos fenómenos que encuentra en el curso de sus investigaciones» —dice Knies (p. 235)—. Después de todo lo que al inicio de este capítulo le hemos oído decir sobre la «libertad» de la acción y sobre las conexiones entre «personalidad» e irracionalidad, una observación similar es verdaderamente sorprendente —y veremos en seguida, al considerar su teoría de la historia, que la irracionalidad es rigurosamente aplicada—. Para clarificarlo es suficiente, por ahora, señalar que por «legalidad» debe entenderse sólo la completa subordinación del desarrollo real de la historia de la humanidad a la «fuerza instintiva» unitaria que le subyace y de la cual emana, como su forma expresiva, todo lo que es singular. La ruptura en el fundamento teórico-cognoscitivo, tanto en Knies como en Roscher, se explica por la influencia de las tendencias antropológico-biológicas generadas por los restos del gran pensamiento hegeliano, el cual ha tenido una gran importancia, aunque en diversos grados, para la filosofía de la historia, del lenguaje y de la cultura hasta la mitad del siglo pasado. En Knies, el concepto de «individuo», como permite suponer la forma en que lo ha representado, y como veremos pronto con mayor detalle, ocupa el puesto que le correspondía al naturalismo en la teoría cíclica de Roscher. Pero la idea fundamentalmente emanantista sobre su carácter de sustancia real es responsable de que su teoría no intente nunca individuar precisamente la relación entre concepto y realidad, y por ello, como tendremos ocasión de ver, produce resultados no sólo esencialmente negativos, sino a veces incluso destructivos [202].

[202] Debería seguir otro artículo.

LA TEORIA DE LA UTILIDAD MARGINAL Y LA «LEY FUNDAMENTAL DE LA PSICOFISICA»

La obra cuya recensión queremos realizar aquí* es una exposición en parte recapitulativa y en parte crítica de los resultados alcanzados por las investigaciones referentes al desarrollo de la teoría del valor desde Aristóteles hasta hoy. Estimuladas en un primer momento por Brentano, estas investigaciones fueron continuadas por su discípulo Ludwig Fick, pero hubieron de interrumpirse por su muerte prematura. A continuación, y de modo totalmente original, fueron retomadas y concluidas por otro discípulo suyo, el Dr. R. Kaulla [1]. Entre la multitud de estímulos que este libro —como todo trabajo de Brentano— ofrece, nos referiremos aquí solamente a la discusión acerca de la relación entre los conceptos de «utilidad» y de «valor de uso» (p. 42 y ss.). Esta

* L. Brentano, *Die Entwicklung der Wertlehre,* Sitzungsberichte der kgl bayer Akad. der Wissensch., Philos. Philol. und histor. Klasse, Jahrgang, 1908, 3 Abh. 15. 2., 1980, München, Verlag ver Akademie.

[1] R. Kaulla, *Die geschichtliche Entwicklung der modernen Werttheorien*, Tübingen, 1906. Véase también: O. Kraus, «Die aristotelische Werttheorie in ihrer Beziehung zu den Lehren der modernen Psychologenschule», *Zeirschrift für Staatswissenschaft*, vol. 61, 1905, p. 573 y ss.

discusión proporciona hasta hoy la más clara y concisa exposición de tal argumento.

Nos dirigimos a continuación al único punto en la exposición de Brentano que requiere ser *contradicho*. Este punto hace referencia a las supuestas relaciones entre la «teoría de la utilidad marginal» —pero, en verdad, existentes entre toda teoría «subjetiva» del valor— y ciertas proposiciones generales de la psicología experimental, en particular la llamada ley de Weber-Fechner. Como el mismo Brentano subraya, comprender la teoría económica del valor como un caso especial de aplicación de esta ley es un intento que está lejos de ser original. Un claro ejemplo de análisis de este tipo aparece ya en la segunda edición del libro de F. A. Lange, *Arbeiterfrage* [«La cuestión obrera»]. Una aproximación relevante se puede encontrar también en la primera edición del libro de Fechner, *Psychophisik* [«Psicofísica»] (1860), y desde entonces este problema ha reaparecido con extraordinaria frecuencia.

Como Brentano, también Lange había visto la famosa ley de Weber-Fechner como una confirmación y una generalización de las tesis que Bernouilli había propuesto acerca de la conexión entre la valoración (personal) relativa a una suma de dinero y el nivel absoluto de riqueza de quien la posee, la recibe o la usa. Además, Lange había buscado obtener algunos ejemplos a la esfera de la vida política (en los términos de sensibilidad de las presiones políticas) con el fin de dar un significado más universal a esta ley. En todo caso, ya se ha afirmado en muchas ocasiones que la teoría del valor de la llamada «escuela austríaca» está «fundada psicológicamente». A la vez, y en el campo opuesto, los más eminentes representantes de la «escuela histórica» pretenden haber ayudado a la teoría del valor a alcanzar su actual condición a través de la «psicología», oponiéndose a la manera abstracta de considerar el carácter de esta teoría en los términos del derecho natural. Dada la variedad de significados de la palabra «psicológico», no hay utilidad alguna en discutir con ambas partes sobre cuál de las dos pueda verdaderamente definirse de este modo. Dependiendo del punto de vista,

podrían ser consideradas ambas como correctas o ninguna de las dos. Nosotros nos ocuparemos aquí más bien de la muy precisa afirmación de Brentano acerca de que la «ley fundamental de la psicofísica» sea el fundamento de la «teoría de la utilidad marginal» y que esta última sea, en consecuencia, una aplicación de la primera. La tesis que sostenemos afirma, simplemente, que este punto de vista es erróneo.

Como el mismo Brentano recuerda, la llamada ley fundamental de la psicofísica ha sido objeto de varios cambios por lo que respecta a su formulación, su presunto grado de validez y su interpretación. Brentano, por su parte, al inicio, retoma en términos muy generales el contenido de la ley de este modo: Fechner ha mostrado «que en todas las esferas de la sensación resulta confirmada la *misma* ley de la dependencia de la sensación respecto del estímulo —aquella misma ley que Bernouilli había expuesto como dependencia de la sensación de felicidad de la relación entre aumento de la suma de dinero e importe de la riqueza de quien experimenta la sensación» (p. 66)—. Si bien Fechner utiliza casi del mismo modo la referencia a Bernouilli, ésta, no obstante, permanece equívoca. Seguramente Fechner ha sido estimulado por el método de Bernouilli entre otros, pero esto no quita que la cuestión de cuántos de los conceptos relativos y particulares hayan enriquecido dos ciencias de género tan diverso en el curso de su formación permanezca como una cuestión de pura historia literaria, que no tiene nada que ver con nuestro problema. Este consiste en si la ley de Weber-Fechner procura un fundamento *teórico* a la teoría de la utilidad marginal. El hecho de que Darwin haya sido estimulado por Malthus y la teoría de éste no sea la misma que la de Darwin, no significa que una teoría sea un caso especial de la otra, ni que ambas sean casos especiales de una teoría aún más general, y similar es la situación en el caso que nosotros ahora afrontamos.

«Felicidad» no es un término comprensible en términos psicofísicos, ni es reducible a alguna cosa cualitativamente unitaria como se estaba dispuesto a pensar en la época utilitarista. Sin duda los psicólogos evitarían la identificación de

este concepto con el —entre ellos tan discutido respecto a su alcance— de «placer». Pero, aparte de esto, el paralelismo propuesto por Brentano y Fechner tampoco sería adecuado como mera imagen o parangón, puesto que sólo en apariencia y para una parte del problema es convincente.

El estímulo de Fechner es siempre un acontecimiento «externo» —es decir, físico—[2], y por consiguiente, si no realmente sí al menos en vía de principio, es mensurable de modo directo y cuantitativo. Este estímulo está asociado a específicas «sensaciones» conscientes que son sus «efectos» o que constituyen sus «procesos paralelos». El incremento de la suma de dinero considerado por Bernouilli, puesto que también éste es un acontecimiento «externo», debería corresponder a este estímulo. Formalmente considerado, podría en efecto corresponder. Pero entonces, ¿a qué cosa corresponde, en la ley fundamental de la psicofísica, la «riqueza» que ya posee quien, según el modo de ver de Bernouilli, obtiene el aumento?

Al menos formalmente, también a esto parece fácil responder. Dado el bien conocido experimento de Weber sobre la diferente sensibilidad de los individuos a los aumentos de peso, nosotros podemos pensar en la carga ya sostenida como aquello que se corresponde a la riqueza presente en forma de dinero. Entonces, si aceptamos esto, de acuerdo con las observaciones de Weber que están en la base de la ley fundamental de la psicofísica, serían válidas las siguientes simples proposiciones: si alguien está sosteniendo un peso de tres onzas (por ejemplo, en la palma de la mano) y todavía siente un aumento de un trigésimo (o de un décimo por onza) de este peso, entonces, esta misma persona, sosteniendo un peso de seis onzas, percibirá un aumento de un trigésimo (ahora de dos décimos por onza) como un aumento que es equivalente al primero. Esto que sucede en el caso del «sentido del tacto» vale también para las otras «estimula-

[2] Con esto puede entenderse, naturalmente, también, un fenómeno *que proviene* de «dentro» del propio cuerpo.

ciones del sentido». Si en ambos casos la relación fundamental estímulo-incremento del estímulo es objetivamente la misma, entonces los dos aumentos de la estimulación son experimentados, de modo consciente, como iguales. Dicho de otra manera: la fuerza de una estimulación tiene que aumentar en razón geométrica si la fuerza de la sensación que es percibida ha de aumentar en medida aritmética.

Debemos dejar a un lado la cuestión del grado en el que la ley, en esta formulación, haya sido empíricamente confirmada; que los conceptos de «umbral del estímulo», «nivel del estímulo», estímulos «subobservables» y «sobreobservables» han sido añadidos a continuación, y que una amalgama de leyes particulares, como por ejemplo la de Merkel, han sido reagrupadas alrededor de la ley general. Si nosotros pudiésemos aplicar la simple y vieja fórmula de Weber a los procesos económicos y asumir con Brentano —aunque sea arriesgado— que el aumento de la riqueza sea igual al aumento del «estímulo», obtendríamos, esta vez con Bernouilli, este resultado: si un individuo que posee mil marcos experimenta la sensación de un incremento de «felicidad» de una cierta intensidad tras haber obtenido un incremento de cien marcos, este mismo individuo, si poseyera un millón de marcos, experimentaría un aumento de cien mil marcos con igual incremento de la sensación de felicidad. Supuesto que éste sea el caso y que los conceptos de «umbral de la sensación» y «nivel de estímulo», y en particular la curva que indica la ley de Weber, pudieran ser de algún modo aplicadas al caso de la ganancia de dinero, ¿se refiere quizá todo esto a las cuestiones a las que la teoría económica intenta dar una respuesta?, y ¿es la validez de la curva logarítmica de la psicofísica el fundamento de las proposiciones de la teoría económica, sin la cual esta última sería incomprensible?

Sin duda vale la pena analizar cada una de las «necesidades» económicamente relevantes, sobre todo en relación a cómo ellas reactúan según el grado en que han sido satisfechas, pero en este punto la ley fundamental de la psicofísica no dice nada. No pocas discusiones, por ejemplo la del significado de la economía monetaria para la expansión cualitativa

de las necesidades, pertenecen a este ámbito, quizá tanto como las investigaciones sobre las transformaciones en el modo de alimentarse bajo la presión de las condiciones económicas, y así sucesivamente. Pero, evidentemente, consideraciones de este tipo no hacen ninguna referencia a los supuestos fundamentales de la teoría de Weber-Fechner.

Además, si se quisieran analizar las series particulares de las necesidades —por ejemplo, necesidades alimenticias, de vivienda, sexuales, de beber alcohol, estéticas, espirituales, etc., considerando cómo aumentan y disminuyen según la *cantidad* de «medios de satisfacción» ofrecidos—, se podría también encontrar alguna analogía ocasional, más o menos importante, con la curva logarítmica de la ley de Weber-Fechner, pero también se podría encontrar alguna analogía insignificante e incluso nula, o descubrir, y no raramente, que la ley aparece invertida. A veces las curvas se interrumpirían de improviso, otras veces se harían negativas y algunas otras no, en ocasiones se moverían proporcionalmente a la «satisfacción» y en otras tenderían asintóticamente a cero. Para cada tipo de necesidad presentan un cuadro diferente, pero, como sea, no puede excluirse que se encuentren algunas analogías aquí y allá. Admitamos, sin profundizar demasiado en el asunto, que tales analogías —siempre más bien vagas y accidentales— puedan ser encontradas también en el caso de la posibilidad, tan importante, de variar el *modo*, aquí los medios, de «satisfacer» las necesidades; y considérese, además, que para la teoría de la utilidad marginal y para toda teoría «subjetiva» del valor —en particular si nos referimos a la condición «psíquica» de los individuos— al inicio no hay un estímulo «externo», sino una necesidad, y esto naturalmente es lo contrario de la situación que encontramos en el caso de la ley fundamental de la psicofísica. Si queremos expresarnos en términos «psicológicos», tenemos delante un conjunto de «sensaciones», de «estados del sentimiento», de estados de «tensión», de «desagrado», de «expectativas» y similares, que pueden ser de tipo muy complejo y combinados, además de con imágenes de «recuerdos», con

«fines» y quizá con «motivaciones», en conflicto entre ellas, del más variado género.

Así, mientras la ley fundamental de la psicofísica nos enseña cómo un estímulo *externo* influye sobre las condiciones psíquicas, «sensaciones», la ciencia económica considera más bien el hecho de que en virtud de estas condiciones «psíquicas» se produce un comportamiento *externo* orientado de modo específico (acción). Esta conducta externa, por su parte, tiene un efecto propio de retorno sobre las «necesidades» que la han generado, en tanto las satisface o las intenta satisfacer de algún modo. Psicológicamente hablando, nos encontramos de nuevo ante un proceso más complejo y ni siquiera inequívoco, que podría, en todo caso, sólo excepcionalmente ser parangonado a una simple «sensación» de tipo psicológico. El modo de —psicológicamente hablando— «dirigir» (*Regieren*), y no el de «sentir» (*Empfinden*), sería aquí el problema.

En estos elementales procesos de la «acción» —aquí esbozados deliberadamente de modo sumario— tenemos ya una corriente de fenómenos que, en la suposición más favorable, sólo es «análoga» en algunas pequeñas partes de su desarrollo —las menos relevantes— a aquélla que pensamos es la materia tratada por Weber en sus experimentos sobre el peso, pero en conjunto nos encontramos ante fenómenos que tienen una estructura muy diferente de los objetos que vienen considerados en estos experimentos y en otros similares. Es preciso añadir que los procesos elementales aquí examinados, también en la forma en que los hemos descrito, no pueden, ni ahora ni nunca, condicionar o posibilitar el surgir de la economía como ciencia. Ellos pueden representar, a lo sumo, un componente de los hechos que nuestra disciplina estudia. Así como la posterior exposición de Brentano misma presupone, la ciencia económica debe estudiar cómo la acción humana es regulada en función de 1. la alternativa entre *diferentes* «necesidades» que deben ser «satisfechas»; 2. la *limitación* impuesta no sólo por la «intensidad de la necesidad», sino también, y sobre todo, por los «bienes» y las «fuerzas de trabajo» que pueden ser objetivamente utilizados para la satisfacción de aquellas necesidades; en fin, 3. un tipo específico de coexistencia entre una *pluralidad* de hombres que tienen necesidades iguales o similares, pero a la vez poseen cantidades diferentes de bienes para satisfacerlas y entran en competición unos con otros para conseguir los medios de satisfacción.

El problema que surge en este punto *no puede* ser considerado como un caso especial o como una complicación de la «ley fundamental de la psicofísica». En todo caso, *los métodos* apropiados para la solución de estos problemas no se encuentran en el cuadro de la psicofísica aplicada o de la psicología; por el contrario, la psicofísica aplicada y la psicología no tienen nada que ver con su solución. Las proposiciones de la teoría de la utilidad marginal, como muestra la más simple de las reflexiones, son completamente independientes del contexto en el que es válida la ley de Weber, admitiendo que ésta sea verdaderamente aplicable y que se pueda en general definir una proposición válida *cualquiera* acerca de la relación entre «estímulo» y «sensación». Para que la teoría de la utilidad marginal sea verosímil es suficiente que resulten ciertas estas condiciones: 1. la experiencia común muestra cómo los hombres, en el curso de su acción, son motivados, *entre otras cosas*, por «necesidades» que pueden ser satisfechas sólo a través del consumo de bienes disponibles únicamente en cantidad limitada o por prestaciones laborales o por productos de éstas. Además, 2. la experiencia cotidiana (*Alltagserfahrung*) no puede engañarnos acerca del hecho de que, para la mayoría de las necesidades —y precisamente para aquéllas que son sentidas como más urgentes—, con el creciente consumo de aquellos bienes y prestaciones es alcanzada una creciente «satisfacción», de manera que aquellas *otras* necesidades «no satisfechas» parecen hacerse más urgentes. En fin, 3. los hombres —aunque en medida muy diversa— están capacitados para actuar «racionalmente», es decir, a la luz de la «experiencia» (*Erfahrung*) y de la «capacidad de previsión». Esto significa que ellos actúan de manera que se distribuyen los «bienes» cuantitativamente escasos y las «fuerzas de trabajo» de que disponen o que

pueden obtener de acuerdo con las «necesidades» particulares del presente o del futuro previsible y según la *importancia* que se les atribuya. Esta «importancia» no coincide a primera vista —como veremos— con la «sensación» producida por un «estímulo» físico. Además, si la «satisfacción» de las «necesidades» sucede *también una sola vez* en una progresión que tiene una similitud con aquélla que la ley de Weber-Fechner describe para la intensidad de la «sensación» provocada por el «estímulo», ésta es una cuestión destinada a permanecer abierta. Pero *si* se reflexiona sobre la progresión que se puede obtener en el grado de «satisfacción» con floreros de Tiffany, papel higiénico, embutidos, ediciones de escritores clásicos, servicios de prostitutas, confort médico y religioso, entonces, como analogía, la curva logarítmica de la «ley fundamental de la psicofísica» parece ser demasiado problemática; y si alguien quiere satisfacer sus «necesidades espirituales» —aunque a expensas, por ejemplo, de su alimentación— comprando libros y gastando dinero para su educación, mientras su hambre no es satisfecha, esto no debe parecer en todo caso más «comprensible» con una «analogía» psicofísica de cuanto ya lo es por sí mismo. *Es suficiente* para la teoría económica *comprender teóricamente*, sobre la base de los previsibles, totalmente banales, pero indiscutibles hechos de la experiencia cotidiana, un número relativamente grande de personas, cada una de las cuales dispone de modo «racional» de una cantidad de «bienes» y de una «capacidad productiva», utilizables de hecho o en virtud de la protección acordada por un «ordenamiento legal», con el solo y exclusivo fin de alcanzar específicamente una satisfacción «óptima» de las propias y *diversas* necesidades alternativas.

Sin lugar a dudas, cualquier «psicólogo» torcerá las narices ante este concepto de «experiencia cotidiana» como fundamento de una teoría científica. Tómese el concepto de necesidad: ¡qué categoría tan tosca de la «psicología vulgar»! Es difícil decir cuántas y cuáles cadenas causales, psicológica y fisiológicamente diversas, pueden poner en movimiento la «necesidad». Considérese, en primer lugar, que una situación perceptible en modo consciente, pero psicológicamente muy compleja, puede estar a la base de la «necesidad» específica de comer, y esta misma situación puede estar condicionada de manera esencial por *varias* circunstancias concretas que operan como «estímulos» —por ejemplo, un estómago vacío o la simple costumbre de comer a una determinada hora del día—. En segundo lugar, puede que no exista una disposición subjetiva de la conciencia y que la «necesidad» de comer esté condicionada por la idea de obediencia a las órdenes del médico, por ejemplo. La «necesidad de tomar alcohol» puede apoyarse sobre una "costumbre" a estímulo «externos» que en su desarrollo crean una «condición-estímulo» interna; y la necesidad puede ser *intensificada* por una oferta de bebidas alcohólicas —en despecho de la curva logarítmica de Weber—. La «necesidad» de «lectura», de cualquier tipo que sea, está determinada por procesos que —aunque el psicofísico los reinterpreta para sus propios fines en términos de alteraciones funcionales de ciertos fenómenos que suceden en el cerebro— difícilmente pueden ser esclarecidos con una simple referencia a la ley de Weber-Fechner.

El «psicólogo» ve aquí una serie completa de problemas muy complicados, conexos a las investigaciones que le interesan, pero la «teoría» económica no entra de hecho en este campo, ¡y con la más genuina conciencia científica de ello! En fin, piénsese en «la acción con arreglo a fines», en la «experiencia» (*Erfahrung*), en la «capacidad de previsión», cosas muy complejas desde un punto de vista psicológico, en cierta medida incomprensibles y, en todo caso, muy difíciles de analizar. ¡Piénsese en estos y en conceptos similares como «fundamentos» de una disciplina»! ¡Y a ello se añade que ninguna recomposición puede hacer a estos conceptos susceptibles de ser utilizados en el trabajo científico cotidiano, ningún artificio y ningún aparato de laboratorio! Esta es aún la situación y nuestra disciplina pretende incluso que se obtengan formulaciones matemáticas del curso teóricamente concebido de la acción económicamente relevante; y lo hace sin interesarse mínimamente acerca de si el materialis-

mo, el vitalismo, el paralelismo psicofísico, cualquier teoría de la interacción, el «inconsciente» de Lipps o de Freud, o cualquier otro tipo de «inconsciente», y así sucesivamente, proporcionan los fundamentos útiles a las disciplinas psicológicas. Para sus fines, en verdad, ella se comporta con la certeza explícitamente declarada de que todas estas cosas le son *simplemente indiferentes*.

Y lo que es aún más importante: nuestra disciplina tiende verdaderamente a liberarse de todo esto. El significado de sus resultados puede ser siempre discutido a los más variados niveles, pero dentro de sus *propios* métodos. Los resultados, en cuanto a su «corrección», son absolutamente independientes de las variaciones de las hipótesis fundamentales de la biología y de la psicología, así como para estas últimas es indiferente saber si tenía razón Copérnico o Ptolomeo, o saber qué ocurre con las hipótesis teológicas, o, por así decir, qué pasa con las perspectivas aún inciertas de la segunda ley de la termodinámica. Cambios, y no importa cuán extensos, en estas teorías fundamentales de las ciencias naturales, simplemente, no pueden hacer vacilar ni siquiera una aislada proposición «*correctamente*» construida de la teoría económica del precio o de la renta.

Naturalmente, dentro de la esfera del análisis *empírico* de la vida económica los *hechos* establecidos por las ciencias naturales (y por un cierto número de otras ciencias) pueden convertirse en particulares condiciones muy importantes, y nada de cuanto hemos dicho antes quiere negarlo. Ni —en segundo lugar— se quiere negar que el modo de proceder *conceptualmente* de estas ciencias pueda servir en ciertas ocasiones, si se ha mostrado útil, como modelo para algunos problemas del análisis económico.

Por lo que respecta al primero de estos problemas, yo mismo espero tener la oportunidad no muy lejana de estudiar qué uso es posible hacer de ciertos trabajos de psicología experimental en el campo, por ejemplo, de las condiciones particulares del trabajo en la fábrica. Por lo que respecta al segundo punto, no sólo formas del pensamiento matemático, como ha sucedido durante mucho tiempo, sino también

ciertas formas del pensamiento biológico tienen un puesto legítimo en nuestra disciplina. A cada paso, y en numerosos puntos de interés para nuestra disciplina, nosotros, economistas, estamos y debemos estar comprometidos en fructíferos intercambios de descubrimientos y de puntos de vista con quien trabaja en otros campos. Esto es algo que debe ser aceptado como verdadero y común por todos los economistas. Pero la cuestión de cómo estos intercambios deban producirse y en qué dirección, en la esfera de *nuestros* intereses, esto depende de cómo planteemos los problemas. Y es fútil todo esfuerzo por decidir *a priori* qué teorías de las otras disciplinas puedan ser «fundamentales» para la ciencia eocnómica, así como todos los esfuerzos para obtener una «jerarquía» de las ciencias según el modelo de Comte. No se trata sólo de que las hipótesis y suposiciones más generales de las «ciencias naturales» (en el sentido usual de este término) son las más irrelevantes para nuestra disciplina, sino, ante todo y sobre todo, se trata de que, en el punto decisivo para nuestra disciplina, la teoría económica («teoría del valor») es independiente. La «experiencia cotidiana», de la que nuestra disciplina parte (véase más arriba), es, desde luego, el punto de partida común de todas las disciplinas empíricas. Cada una de ellas aspira a superar la experiencia cotidiana y debe aspirar a ello si quiere afirmar sus derechos a existir como «ciencia», pero cada una de ellas, en su aspiración, «supera» y «sublima» la experiencia cotidiana de modos diferentes y en diferentes direcciones. La teoría de la utilidad marginal y la «teoría» económica no hacen esto generalmente al modo y con las orientaciones de la psicología, sino de un modo totalmente distinto. La teoría de la utilidad marginal no descompone las relaciones experimentales *internas* de la experiencia cotidiana en términos de «elementos» psíquicos o psicofísicos («estímulos», «sensaciones», «reacciones», «automatismos», «sentimientos», etc.), sino que, por el contrario, busca «comprender» ciertas «adaptaciones» del comportamiento *externo* del hombre a las condiciones de existencia particulares que son *externas* al hombre mismo. Este mundo externo, tan importante para la teoría econó-

mica en particular, puede ser «la naturaleza» «entendida en el sentido del lenguaje ordinario» o el «ambiente social». Mas en ambos casos el esfuerzo tiende a hacer comprensible la «adaptación» (a este mundo) mediante la hipótesis heurística y específica de que la acción a la que está conectada la teoría se desarrolla en términos estrictamente «racionales» (en el sentido ya discutido).

La teoría de la utilidad marginal, con el fin de alcanzar específicos objetivos cognoscitivos, considera la acción humana como si se desarrollara, de principio a fin, bajo el control de un *cálculo comercial*, de un cálculo conducido sobre la base de *todas* las condiciones que deben ser consideradas. Ella considera las «necesidades» individuales y los bienes, sean a producir o sean a intercambiar, disponibles para su satisfacción como «sumas» y como «cantidades» calculables matemáticamente en una actividad contable. Ella considera a los hombres como actores que desarrollan constantemente una «empresa económica» y considera su vida como el objeto de su «empresa», que se realiza según este cálculo. El punto de vista conectado a la contabilidad comercial es, más que cualquier otra cosa, el punto de partida de la teoría de la utilidad marginal: ¿caen por tanto sus procedimientos bajo la ley de Weber?, ¿es una aplicación de una proposición cualquiera que hace referencia a la relación entre «estímulo» y «sensación»? Para sus propios fines, la teoría de la utilidad marginal considera la *psique* de los hombres, concebidos como entidades aisladas y sin referencia al hecho de que ellas estén realmente implicadas en actividades de adquisición y venta, como un *espíritu de comerciante* que puede valorar cuantitativamente tanto la «intensidad» de las necesidades como la disponibilidad de los medios para su satisfacción. Es así como la teoría alcanza sus propias construcciones teóricas, ¡pero todo esto es, ciertamente, lo *contrario* de los procedimientos de cualquier «psicología»!

Sin embargo, la teoría que se ha desarrollado sobre las bases indicadas difícilmente podría construir sus presupuestos sobre la nada, si bien es bastante cierto que éstos son «irreales». El «valor» de los bienes en la «economía aislada» construida por la teoría sería equivalente al *valor contable* con que tendrían que comparecer en la contabilidad idealmente perfecta de un balance familiar aislado [3]. El valor contable, en este caso, tiene el mismo grado de «irrealidad» que casi cualquier operación de contabilidad comercial. Si en un balance de ejercicio cualquiera el capital social corresponde, por ejemplo, a un millón de marcos de «pasivo», o si un edificio es «valorado» en cien mil marcos: ¿aquel millón o aquellos cien mil marcos están acaso en alguna casilla? ¡Y, sin embargo, la inclusión de estas sumas tiene un sentido!, casi el mismo sentido —*¡mutatis mutandis!*— que tiene el «valor» en la economía aislada de la teoría de la utilidad marginal, sólo que no se puede encontrar el carácter de este valor con medios «psicológicos».

El «valor» teórico con que trabaja la teoría de la utilidad marginal puede, en principio, hacer comprensibles las circunstancias de la vida económica, del mismo modo en que los valores contables proporcionan a los hombres de negocios informaciones acerca del estado de su empresa y de las condiciones de una mayor rentabilidad; y los teoremas generales que la teoría económica formula son simplemente construcciones que permiten afirmar algunas consecuencias que *podrían* producir las acciones de los hombres, en su relación con las acciones de los otros, a partir de la *asunción de que* cada uno da a su conducta una forma orientada hacia el ambiente exclusivamente según los principios de la contabilidad comercial, y en este *sentido* «racional». Como todos sabemos, esta asunción no vale siempre, y el curso empírico de estas conductas, para cuya comprensión la teoría crea sus formulaciones, muestra sólo una «aproximación», muy diversa según sea el caso concreto, al curso construido teóricamente de la acción rigurosamente racional. Ya de por sí, la particularidad histórica de la época capitalista, y en conse-

[3] Esto, naturalmente, no significa que la «técnica» de registro contable deba ser considerada del mismo modo en la actual empresa económica aislada.

cuencia el significado de la teoría de la utilidad marginal (como de toda teoría económica del valor) para la comprensión de esta época, debe considerar la circunstancia de que —mientras la historia de ciertas épocas del pasado ha sido adecuadamente designada como «historia de la acción económica no racional»—, en las condiciones modernas de existencia, la aproximación a la realidad por parte de las proposiciones teóricas de la ciencia económica *está constantemente aumentando*, implicando el destino de estratos cada vez mayores de la humanidad, e irá extendiéndose cada vez más, tanto cuanto nuestro horizonte nos permite ver.

El significado heurístico de la teoría de la utilidad marginal reside en este hecho *histórico-cultural* y no en su supuesto fundamento en la ley de Weber-Fechner. No es una casualidad, por ejemplo, que un grado verdaderamente sorprendente de aproximación a las proposiciones teóricas de la formación de los precios, que Böhm-Bawerk, aunando su esfuerzo con el de Menger, ha desarrollado, esté representado por la fijación del curso de los títulos de Bolsa en Berlín según el sistema de la llamada cuotación uniforme. La situación de Berlín pudo servir directamente como un paradigma para las proposiciones teóricas[4]. Pero esto no sucede porque quien va a la bolsa esté sujeto (en referencia a la relación entre «estímulo» y «sensación») de modo especial y específico a la ley fundamental de la psicofísica, sino que esto más bien sucede porque la acción en la Bolsa es económicamente racional en un grado particularmente elevado, *o puede* serlo.

La *teoría* racional de la formación del precio no sólo no tiene nada que ver con los conceptos de la psicología experimental, sino que, más en general, no tiene nada que ver con

[4] Verdaderamente no comprendo el desprecio con que Brentano trata a los «austríacos». Karl Menger ha expresado opiniones excelentes, si bien de modo metodológicamente incompleto. Y por lo que respecta al «estilo», hoy comúnmente sobrevalorado a expensas del contenido, Böhm Bawerk, aunque quizá no Menger, es un maestro.

«psicología» alguna que aspire a ser una «ciencia» que va más allá de la experiencia cotidiana. Cualquiera que crea necesario colocar una específica «psicología de la bolsa» *junto* a una teoría puramente abstracta del precio, se engaña al creer que el objeto de tal teoría sea precisamente la influencia de factores económicamente *irracionales*, perturbadores de las leyes de formación de los precios que deben ser postuladas *teóricamente*. La teoría de la utilidad marginal, y más en general toda teoría subjetiva del valor, no está psicológica, sino —si se quiere usar un término metodológico— «pragmáticamente» fundada, es decir, sobre el uso de las categorías de «fin» y «medio». Más adelante volveremos sobre esto.

Las proposiciones que constituyen la *teoría* específicamente económica no representan, como todo el mundo sabe y nosotros dijimos ya antes, la «totalidad» de nuestra ciencia, y no ofrecen más que un simple instrumento —a menudo, a decir verdad, estimado en menos de cuanto realmente vale— para el análisis de las conexiones causales de la realidad empírica. Apenas nos acercamos a esta realidad, en sus componentes culturalmente significativas, e intentamos explicarla en términos causales, la teoría económica se revela inmediatamente como una suma de conceptos «típico-ideales». Esto significa que sus teoremas constituyen una serie de fenómenos construidos *conceptualmente*, y que, en su «pureza ideal», pueden sólo ser raramente encontrados en la realidad histórica de cualquier época particular. Pero, por otra parte, estos teoremas —puesto que sus elementos son extraídos de la experiencia y *elevados* al punto de la pura racionalidad sólo en un proceso de pensamiento —son útiles como instrumentos heurísticos de análisis o como medios para representar la multiplicidad empírica.

Para concluir, volvemos de nuevo a Brentano. El expone con mucha elegancia la ley de Weber-Fechner en la forma en que, según su opinión, ésta participa en la fundamentación de la ciencia económica: que, en general, con el fin de provocar una sensación, es necesario ir más allá del umbral del estímulo (véase más arriba); que, en cuanto éste es al-

canzado, cada estímulo adicional intensifica la sensación por lo menos en proporción, hasta que, tras haber alcanzado el óptimo, variable individualmente, la intensidad de la sensación aumenta aún en términos absolutos, pero en proporción menor al incremento del estímulo. Esto hasta que es alcanzado aquel punto en el que, ante cualquier intensificación del estímulo, la sensación desaparece por completo en virtud de la progresiva insensibilidad nerviosa. Y continúa Brentano: «Esta ley fue conocida en la ciencia económica (...) como la ley de los *rendimientos decrecientes de la tierra*, puesto que ella determina el crecimiento de las plantas». Una primera reacción es la de preguntarse con estupor: ¿las tierras cultivables y las plantas se mueven según las leyes psicológicas? Pero, en la p. 67, había dicho antes Brentano una cosa más general: que, según una ley universal de la *fisiología*, cada «proceso vital» decrece en intensidad al aumentar las condiciones favorables más allá de un específico óptimo; y es evidente que el ejemplo del rendimiento decreciente de la tierra está relacionado con esta proposición y no con aquélla inmediatamente precedente. En todo caso, podemos decir que él ha considerado la ley de Weber-Fechner como un caso especial del principio general del *óptimo* y, aún más, y de modo manifiesto, la teoría de la utilidad marginal como un subcaso de este caso especial. A causa de ello la teoría parece estar relacionada directamente con la ley fundamental de toda la «vida».

En realidad, el concepto de «óptimo» es un concepto que la teoría económica tiene en común con el punto de vista fisiológico y psicofísico; y el hecho de referirnos a esta *analogía* de manera ilustrativa puede, según el fin concreto, muy bien tener un valor *pedagógico*. Estos «óptimos», en efecto, no están limitados en ningún sentido a los «procesos vitales». Así, por ejemplo, una máquina suele tener un óptimo de capacidad de funcionamiento para sus fines específicos. Un suministro de carburante más allá de aquel punto, un exceso de aprovechamiento de materias primas y así sucesivamente, disminuirán su rendimiento, primero en términos relativos y después en términos absolutos. Y en el caso de

la máquina, el «umbral de calentamiento» corresponde al «umbral del estímulo» de la psicofísica. El concepto de «optimum» tiene, así, como los otros conceptos propuestos por Brentano y que están con él relacionados, un campo de aplicación muy general, y *no* se combina simplemente con los principios de los «procesos vitales».

Por otra parte, en el concepto de óptimo, como ya muestra una simple ojeada sobre el significado de la palabra, está contenida una «relación funcional» de tipo teleológico: ¿«óptimo» —se nos podría preguntar— para qué? Es fácil ver que esta relación aparece especialmente allí donde operamos de modo explícito o nos encontramos de frente con la categoría de «fin», y no nos interesa saber si puede ser empleada en un ámbito más general. Esto acaece cuando imaginamos una multiplicidad dada como *unidad*, relacionamos esta *unidad a determinados* resultados y después valoramos la unidad confrontándola con estos concretos resultados como un «medio» para su consecución. De este modo consideramos estos resultados en los términos de aquello que es alcanzado, no es alcanzado, es alcanzado sólo en parte y es alcanzado mediante el empleo de muchos o pocos medios. Por ejemplo, una multiplicidad dada de piezas de acero y de hierro con formas diversas la referimos al fin de producir una «manufactura textil» por medio de «hilo». Esta multiplicidad se nos presenta como máquina de un tipo particular y la miramos desde el punto de vista de cuánta manufactura textil de un tipo particular *puede* producir en la unidad de tiempo necesaria para consumir una determinada cantidad de carbón y de capacidad productiva del trabajo. O bien, allí donde empleamos estructuras consistentes de «células nerviosas», con el fin de saber cuál puede ser su «función» (que, como quiera, significa «rendimiento» en relación a un «fin»), como partes de un organismo vivo, con la intención de relacionar entre sí específicas sensaciones. O cuando nos ponemos frente a constelaciones cósmicas y meteorológicas considerando dónde y cuándo, por ejemplo, la observación astronómica que tenemos intención de hacer tenga la «óptima» posibilidad de éxito. O bien cuando miramos al hombre económico

considerando su ambiente desde el punto de vista de la «satisfacción» de sus necesidades.

Esta discusión no puede ser llevada más adelante, dado que me propongo volver en otra ocasión sobre estos problemas conceptuales, en la medida en que se encuentren en el ámbito de nuestra ciencia, puesto que las cuestiones «biológicas» las dejamos mejor para los biólogos. Sobre estos temas, Gottl y O. Spann, por ejemplo, han dicho recientemente cosas óptimas, pero también —particularmente Gottl— cosas con las que no estoy de acuerdo. A título de reafirmación, permítaseme anotar que los problemas sobre los valores «absolutos» o sobre los «valores culturalmente universales», sujetos a tantas controversias, o bien la supuesta «oposición» entre «causa y telos» —tan confusamente puesta de relieve por Stammler—, son todos ellos problemas que no tienen nada que ver con las cuestiones puramente *técnicas* que se han considerado aquí en relación con la construcción de los conceptos tratados. Su relación es tan pequeña como la existente entre la contabilidad comercial —un proceso que debe ser «interpretado» sin duda en términos «teleológicos» y «racionales»— y la teleología de un orden cósmico divino.

Ha sido nuestra intención mostrar simplemente esto: que también el concepto de «óptimo», que a Brentano le parece tan importante para su tesis, no es ni psicológico, ni psicofísico, ni fisiológico, ni biológico específicamente; más bien este concepto es común a una serie entera de problemas que en otros aspectos difieren en gran medida los unos de los otros. En consecuencia, no nos dice nada sobre cuáles son los fundamentos de la teoría económica, y tampoco delimita la teoría de la utilidad marginal como un caso especial de la aplicación de la ley de Weber-Fechner o de cualquier otra ley fundamental de la fisiología.

«Cuanto más "libremente" —es decir, según "consideraciones propias"— el actor toma una "decisión", tanto mejor su motivación puede encuadrarse dentro de las categorías de "fin" y de "medio" y, por ello, tanto más precisos pueden ser su análisis racional, su eventual ordenación en un esquema de acción racional y, en consecuencia, mayor será el papel que corresponderá al saber nomológico.»

Colección
Clásicos del Pensamiento

«Cuanto más "libremente" —es decir, según "consideraciones propias"— el actor toma una "decisión", tanto mejor su motivación puede encuadrarse dentro de las categorías de "fin" y de "medio" y, por ello, tanto más precisos pueden ser su análisis racional, su eventual ordenación en un esquema de acción racional y, en consecuencia, mayor será el papel que corresponderá al saber nomológico.»

Colección
Clásicos del Pensamiento

9

El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales

tecnos